G. Bosio E. dal Covolo M. Maritano

INTRODUZIONE AI PADRI DELLA CHIESA

Secoli V-VIII

SOCIETÀ EDITRICE INTERNAZIONALE - TORINO

Indicazioni bibliografiche su autori e gruppi eretici o ai margini dell'ortodossia nel VI-VII-VIII secolo dopo Cristo[1]

Aba I (mar) ⟶ NESTORIANI*

Cf DPAC I, 1: s. v. (SAUGET J.-M.).

BAUMSTARK A., *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, rist. Berlin 1968, 119-120; BETTIOLO P., *La sintesi della scuola di Mar Aba*, in QUACQUARELLI A. (ed.), *Complementi interdisciplinari di patrologia*, Roma 1989, 570-575; CHABOT J.-B., *La littérature syriaque*, Paris 1935, 53-54; DE VRIES W., s. v. *Aba Mar I*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 1 (Freiburg Br. 1957²) 6; LOTH B., - MICHEL A. (edd.), s. v. *Aba Iᵉʳ le Grand*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique. Tables générales* 1 (Paris 1951) 1-2 [con rimandi soprattutto al vol. 11, Paris 1931, 179-180. 208. 269-270, s. v. *Nestorienne (Église)*]; DUVAL R., *La littérature syriaque*, Paris 1907³, rist. Amsterdam 1980, 209-210 (cf anche 53. 72. 165. 175); FLICHE A., - MARTIN V. (edd.), *Storia della Chiesa*, IV, Torino 1972³, 629-636, trad. it.; JUGIE M., *Theologia dogmatica Christianorum orientalium ab ecclesia catholica dissidentium*, V, Paris 1935, 789 (indice); LABOURT J., *Le christianisme dans l'Empire perse sous la dynastie sassanide (224-632)*, Paris 1904, 162-194; ORTIZ DE URBINA I., *Patrologia Syriaca*, Roma 1965², 124-126.

Actisteti ⟶ AFTARTODOCETI ⟶ GIULIANISTI ⟶ MONOFISITI*

Cf DPAC I, 41-42: s. v. (COCCHINI F.).

ERMONI N., s. v. *Actistètes*, in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique* 1 (Paris 1912) 415; JUGIE M., s. v. *Actisteti*, in *Enciclopedia Cattolica* 1 (Città del Vaticano 1949) 258-259; MASPERO J., *Histoire des Patriarches d'Alexandrie*, Paris 1923, 192-193.

Aftartodoceti ⟶ FANTASIASTI ⟶ GAIANITI ⟶ GIULIANISTI ⟶ MONOFISITI*

Cf DPAC I, 74: s. v. (COCCHINI F.).

1. È una bibliografia selettiva: data la vastissima produzione su questo argomento, mi limito a segnalare alcune pubblicazioni più recenti (eccezionalmente anche altre anteriori). Le opere sono segnalate secondo l'ordine alfabetico degli autori e ogni volta in modo completo, evitando rimandi a sigle. Se esistono, all'inizio di ogni voce o lemma si specificano i riferimenti sia alla *Clavis Patrum Graecorum*, Vol. II e III, ed. GEERARD M., Turnhout 1974 e 1979 (abbreviazione: CPG), oppure, per i latini alla *Clavis Patrum Latinorum*, edd. DEKKERS E., GAAR A., (= Corpus Christianorum. Series Latina), Steenbrugis 1995, terza edizione aumentata e corretta (abbreviazione: CPL); sia al *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, [a cura di DI BERARDINO A.], Casale Monferrato, vol. I: 1983; vol. II: 1984 (abbreviazione: DPAC). Per alcuni autori siriaci verrà indicata anche la bibliografia di BROCK S.P. (vedi sotto i singoli autori). Per una bibliografia sugli eretici dei primi cinque secoli si vedano i nostri precedenti volumi secondo e terzo e quarto: il rimando ad essi è indicato con un asterisco accanto al nome dell'eretico [*] nel presente volume.

CARCIONE F., *L'«aftartodocetismo» di Giustiniano: una mistificazione strumentale del dissenso politico-religioso*, in "Studi e ricerche sull'Oriente cristiano" 7 (1984) 71-78; DIEKAMP F., *Zum Aphthartodoketenstreit*, in "Theologische Revue" 26 (1927) 89-93; DRAGUET R., *Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ*, Louvain 1924; FLICHE A., – MARTIN V. (edd.), *Storia della Chiesa*, IV, Torino 1972³, 790 (indice), trad. it.; JUGIE M., s. v. *Aphtahartodocètes*, in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique* 3 (Paris 1924) 946-949; JUGIE M., s. v. *Aftartodoceti*, in *Enciclopedia Cattolica* 1 (Città del Vaticano 1949) 418; JUGIE M., *L'empereur Justinien a-t-il été aphthartodocète?*, in "Échos d'Orient" 34 (1932) 399-402; JUGIE M., *Julien d'Halicarnasse et Sévère d'Antioche*, in "Échos d'Orient" 24 (1925) 129-162. 265-285; JUGIE M., *Theologia dogmatica Christianorum orientalium ab ecclesia catholica dissidentium*, V, Paris 1935, 432-437; LAKNER F., s. v. *Aphthartodoketismus*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 1 (Freiburg Br. 1957²) 688-689; SCHAFF P., s. v. *Aphthartodocetae*, in SMITH W., – WACE H. (edd.), *Dictionnary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines* 1 (London 1877) 128-129.

Agnoeti ⟶ MONOFISITI* ⟶ SEVERO DI ANTIOCHIA ⟶ TEMISTIO DI ALESSANDRIA

Cf DPAC I, 85: s. v. (COCCHINI F.).

BARDY G., s. v. *Agnoétisme*, in *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain* 1/1 (Paris 1948) 219; ERMONI N., s. v. *Agnoètes*, in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique* 1 (Paris 1912) 992-995; FLICHE A., – MARTIN V. (edd.), *Storia della Chiesa*, IV, Torino 1972³, 790 (indice), trad. it.; GURWENGER E., s. v. *Agnoëten*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 1 (Freiburg Br. 1957²) 199-200; JUGIE M., s. v. *Agnoeti*, in *Enciclopedia Cattolica* 1 (Città del Vaticano 1949) 479; JUGIE M., *Theologia dogmatica Christianorum orientalium ab ecclesia catholica dissidentium*, V, Paris 1935, 437s. 457; MARIC J., *De Agnoëtarum doctrina*, Zagreb 1914; MASPÊRO J., *Histoire des Patriarches d'Alexandrie*, Paris 1923, 96; SCHAFF P., s. v. *Agnoetes*, in SMITH W., – WACE H. (edd.), *Dictionnary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines* 1 (London 1877) 62-63; SCHULTE E., *Die Entwicklung der Lehre vom menschlichen Wissen Christi*, Paderborn 1914; TERNUS J., *Das Seelen- und Bewusstsein Jesu. Problemgeschichtlich-systematische Untersuchung*. I/B. *Christo-Psychologisches aus dem Agnoëten-Streit*, in GRILLMEIER A., – BACHT H. (hrsgg.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, III, Würzburg 1954, 110-114; VACANT A., s. v. *Agnoètes*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* 1 (Paris 1930³) 586-596; cf anche vol. 14/2 (Paris 1941) 1646-1647 [s. v. *Science de Jésus-Christ*. II, 4°, 5] e vol. 15/1 (Paris 1946) 219-222 [s. v. *Thémistius*].

Babai il Grande (monaco) ⟶ NESTORIANI*

Cf DPAC I, 463: s. v. (SAUGET J.-M.).

– BROCK S.P., *Syriac Studies 1960-1970. A classified Bibliography*, in "Parole de l'Orient" 4 (1973) 403 numero 14; ID., *Syriac Studies 1971-1980. A classified Bibliography*, ivi 10 (1981-1982) 305 numero 19.

ABRAMOWSKI L., *Babai der Grosse. Christologische Probleme und ihre Lösungen*, in "Orientalia Christiana Periodica" 41 (1975) 289-343; ABRAMOWSKI L., *Die Christologie Babais der Grosse*, in AA.VV., *Symposium Syriacum 1972* (= Orientalia Christiana Analecta 197), Roma 1974, 219-245; ADAM A., s. v. *Babai der Grosse*, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* 1 (Tübingen 1957³) 807; ALBERT M., *Babaï le Grand*, in ALBERT M. et alii (edd.), *Christianismes orientaux*. Introduction à l'étude des langues et des littératures (= Initiations au christianisme ancien), Paris 1993, 356; BARDY G., s. v. *Babaï le Grand*, in *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain* 1 (Paris 1948) 1149-1150; BAUMSTARK A., *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, rist. Berlin 1968, 137-139; BETTIOLO P., *Babi il Grande*, in QUACQUARELLI A. (ed.), *Complementi interdisciplinari di patrologia*, Roma 1989, 575-581; CHABOT J.-B., *La littérature syriaque*, Paris 1935, 60-61; CHEDIAT G., *The Christology of Mar Babai the Great*, Kottayam 1982; DUVAL R., *La littérature syriaque*, Paris 1907³, rist.

Amsterdam 1980, 73. 135. 212-213. 223; GRUMEL V., *Un théologien nestorien: Babaï le Grand (VIIe s.)*, in "Échos d'Orient" 22 (1923) 153-181. 257-280; 23 (1924) 9-33; 162-177. 257-274; HAMMERSCHMIDT E., s. v. *Babai (Babaeus) der Grosse*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 2 (Freiburg Br. 1958²) 1164-1165; HERMAN E., s. v. *Babai le Grand*, in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique* 6 (Paris 1932) 11-12; JUGIE M., *Theologia dogmatica Christianorum orientalium ab ecclesia catholica dissidentium*, V, Paris 1945, 790 (indice); KRÜGER O., *Das Problem des Pelagianismus bei Babai dem Grossen*, in "Oriens Christianus" 46 (1962) 77-86; KRÜGER O., *Das Geheimnis der Taufe in den Werken Babais des Grossen*, in "Oriens Christianus" 47 (1963) 98-110; LABOURT J., *Le christianisme dans l'Empire perse sous la dynastie sassanide (224-632)*, Paris 1904, 224s. 237s. 319; ORTIZ DE URBINA I., *Patrologia Syriaca*, Roma 1965², 139-141; SFAIR P., s. v. *Babaj il Grande*, in *Enciclopedia Cattolica* 2 (Città del Vaticano 1949) 618; VÖÖBUS A., s. v. *Babai il grande*, in *Dizionario degli istituti di perfezione* 1 (Roma 1974) 1016-1017.

Beniamino di Alessandria ⟶ MONOFISITI*
Cf DPAC I, 525-526: s. v. (ORLANDI T.).
COQUIN R.-A., *Langue et littérature coptes*, in ALBERT M. et alii (edd.), *Christianismes orientaux*. Introduction à l'étude des langues et des littératures (= Initiations au christianisme ancien), Paris 1993, 203; FLICHE A., – MARTIN V. (edd.), *Storia della Chiesa*, V, Torino 1971², 765 (indice), trad. it.; FREND W.H.C., *The Rise of the Monophysite Mouvement. Chapters in the History of the Church in the fifth and sixth Centuries*, Cambridge 1972, 394 (indice); MÜLLER C.D.G., *Die Homilie über die Hochzeit zu Kana und weitere Schriften des Patriarchen Benjamin I. von Alexandrien*, Heidelberg 1968; VAN LANTSCHOOT A., s. v. *Benjamin I*, in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique* 6 (Paris 1932) 1341-1342.

Ciro di Alessandria ⟶ MONOERGISTI – MONOTELITI
Cf CPG III, 7610-7613; DPAC I, 699: s. v. (PRINZIVALLI E.).
BARDENHEWER O., *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, V, Freiburg Br. 1962², 27-28; BECK H.-G., *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1977², 431s.; FLICHE A., – MARTIN V. (edd.), *Storia della Chiesa*, V, Torino 1972³, 768 (indice), trad. it.; FREND W.H.C., *The Rise of the Monophysite Mouvement. Chapters in the History of the Church in the fifth and sixth Centuries*, Cambridge 1972, 396 (indice); GRUMEL V., s. v. *Cyrus, patriarche d'Alexandrie*, in *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain* 3 (Paris 1952) 418; PERICOLI RIDOLFINI F.S., s. v. *Ciro di Alessandria*, in *Enciclopedia Cattolica* 3 (Città del Vaticano 1949) 1734; RAHNER K., s. v. *Kyros von Phasis*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 6 (Freiburg Br. 1961²) 716; VAILHÉ S., s. v. *Cyrus*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* 3/2 (Paris 1923³) 2582-2584; VENABLES E., s. v. *Cyrus (14), Bishop of Phasis*, in SMITH W., – WACE H. (edd.), *Dictionnary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines* 1 (London 1877) 775-775.

Ciro di Edessa ⟶ NESTORIANI*
Cf DPAC I, 699-700: s. v. (VOICU S.J.).
MACOMBER W.F., *Six Explanations of the Liturgical Feasts by Cyrus of Edessa* (= Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 355-356, syr. 155-156), Louvain 1974; MACOMBER W.F., *The Theological Synthesis of Cyrus of Edessa, an East Syrian Theologian of the Mid-Sixth Century*, in "Orientalia Christiana Periodica" 30 (1964) 5-38. 363-384; MACOMBER W.F., *Cyrus of Edessa*, in "Journal of the Syriac Academy" 1 (1975) 23-28; ORTIZ DE URBINA I., *Patrologia Syriaca*, Roma 1965², 127-128.

Colluto (monofisita di Alessandria) ⟶ MONOFISITI*
Cf CPG III, 7298; DPAC I, 735: s. v. (SCORZA BARCELLONA F.).
AMANN É., s. v. *Thémistius* [contro cui scrisse Colluto], in *Dictionnaire de Théologie Catholique* 15/1 (Paris 1946) 219-222; BECK H.-G., *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1977², 395; HONIGMANN E., *Evêques et évêchés monophysites d'Asie antérieure au VIe siècle*, Louvain 1951, 253 (indice).

Conone di Tarso – Cononiti → GIOVANNI FILOPONO → TRITEISTI
Cf CPG III, 7283; DPAC I, 766: s. v. (PRINZIVALLI E.).
BAREILLE G., s. v. *Conon, Cononites*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* 3/1 (Paris 1923[3]) 1153-1155; BARDENHEWER O., *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, V, Freiburg Br. 1962[2], 8s.; BARDY G., s. v. *Conon*, in *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain* 3 (Paris 1952) 41; BECK H.-G., *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1977[2], 394; FLICHE A., – MARTIN V. (edd.), *Storia della Chiesa*, IV, Torino 1972[3], 802 (indice), trad. it.; FREND W.H.C., *The Rise of the Monophysite Mouvement. Chapters in the History of the Church in the fifth and sixth Centuries*, Cambridge 1972, 395 (indice); HONIGMANN E., *Evêques et évêchées monophysites d'Asie antérieure au VIe siècle*, Louvain 1951, 253 (indice); JUGIE M., *Theologia dogmatica Christianorum orientalium ab ecclesia catholica dissidentium*, V, Paris 1935, 452-455; KÖTTING B., s. v. *Konon, Bischof von Tarsos*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 6 (Freiburg Br. 1961[2]) 461; MASPÉRO J., *Histoire des Patriarches d'Alexandrie*, Paris 1923, 195-197. 210s. 245. 295. 307; PERICOLI RIDOLFINI F.S., s. v. *Conone*, in *Enciclopedia Cattolica* 4 (Città del Vaticano 1950) 362-363; VAN ROEY A., *Un traité cononite contre la doctrine de Jean Philopon sur la résurrection*, in AA.VV., *Antidoron*. Hommage à M. Geerard, I, Wetteren 1984, 123-139; VENABLES E., s. v. *Conon (4), Bishop of Tarsus*, in SMITH W., – WACE H. (edd.), *Dictionnary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines* 1 (London 1877) 621.

Costantino di Laodicea → MONOFISITI*
Cf CPG III, 7107-7110; DPAC I, 805-806: s. v. (STIERNON D.).
HONIGMANN E., *Evêques et évêchées monophysites d'Asie antérieure au VIe siècle*, Louvain 1951, 36-37; VENABLES E., s. v. *Constantinus (2), Bishop of Laodicea*, in SMITH W., – WACE H. (edd.), *Dictionnary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines* 1 (London 1877) 659.

Costantino di Siout → MONOFISITI*
Cf DPAC I, 806: s. v. (ORLANDI T.).
COQUIN R.-G., *Langue et littérature coptes*, in ALBERT M. et alii (edd.), *Christianismes orientaux*. Introduction à l'étude des langues et des littératures (= Initiations au christianism ancien), Paris 1993, 202; COQUIN R.-G., *Saint Constantin, évêque d'Asyut*, in "Studia orientalia christiana. Collectanea" 16 (Il Cairo 1981) 151-170 [articolo ripreso e rinnovato col titolo: *Costantine, Bishop of Asyut*, in *The Coptic Encyclopedia* 2 (New York 1991) 590-593]; GARITTE G., s. v. *Constantin, évêque de Lycopolis-Assiout*, in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique* 13 (Paris 1956) 623; GARITTE G., *Constantin, évêque d'Assiout*, in AA.VV., *Coptic Studies in Honour of W. E. Crum*, Boston 1950, 287-304; GODRON G., *Textes coptes relative à Saint Claude d'Antioche* (= Patrologia orientalis 35,4), Turnhout 1970; ORLANDI T., *Constantini episcopi urbis Siout encomia in Athanasium duo* (= Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 349-350), Louvain 1974.

Enaniso (Ananiso) → NESTORIANI*
Cf DPAC I, 1149: s. v. (SAUGET J.-M.).
BARDENHEWER O., *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, IV, Freiburg Br. 1924, 152; BAUMSTARK A., *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, rist. Berlin 1968, 201-203; CHABOT J.-B., *La littérature syriaque*, Paris 1935, 100-101; DUVAL R., *La littérature syriaque*, Paris 1907[3], rist. Amsterdam 1980, 143-145. 253. 295. 371; NAU F., s. v. *Ananjésu*, in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique* 2 (Paris 1914) 1437; ORTIZ DE URBINA I., *Patrologia Syriaca*, Roma 1965[2], 149-150; RAHNER H., s. v. *Ananischo*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 1 (Freiburg Br. 1957[2]) 487-488; SFAIR P., s. v. *Ananiso*, in *Enciclopedia Cattolica* 2 (Città del Vaticano 1949) 1146.

Fantasiasti → GIULIANISTI → MONOFISITI*

Filosseno di Mabbug → MONOFISITI* → SEVERO DI ANTIOCHIA
Cf DPAC I, 1372-1374: s. v. (RILLIET F.).
- Cf BROCK S. P., *Syriac Studies 1960-1970. A classified Bibliography*, in "Parole de l'Orient" 4 (1973) 451-452 numero 95; ID., *Syriac Studies 1971-1980. A classified Bibliography*, ivi 10 (1981-1982) 388-389 numero 125; ID., *Syriac Studies 1981-1985. A classified Bibliography*, ivi 15 (1987) 342-343 numero 100.
ALBERT M., *Philoxène de Mabboug (+523)*, in ALBERT M. et alii (edd.), *Christianismes orientaux*. Introduction à l'étude des langues et des littératures (= Initiations au christianisme ancien), Paris 1993, 349-350 (cf anche p. 426: indice); BARDENHEWER O., *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, IV, Freiburg Br. 1924, 417-421; BAUMSTARK A., *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, rist. Berlin 1968, 141-144; BETTIOLO P., *Filosseno di Mabbug*, in QUACQUARELLI A. (ed.), *Complementi interdisciplinari di patrologia*, Roma 1989, 552-557; CAMELOT P.-Th., s. v. *Philoxène de Mabboug*, in *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain* 11 (Paris 1986) 227-228; CHESNUT R. C., *Three Monophysite Christologies: Severus of Antioch, Philoxenus of Mabbug, and Jacob of Sarug*, Oxford 1976; DE HALLEUX A., *Philoxène de Mabbog. Sa vie, ses écrits, sa théologie*, Louvain 1963 [con bibliografia]; DE HALLEUX A., *La philoxénienne du symbole*, in AA.VV., *Symposium Syriacum 1976* (= Orientalia Christiana Analecta 205), Roma 1978, 295-313; DE HALLEUX A., s. v. *Philoxenos*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 8 (Freiburg Br. 1963²) 479; DE HALLEUX A., *Monophysismus und Spiritualität nach dem Johanneskommentar des Philoxenus von Mabbug*, in "Theologie und Philosophie" 53 (1978) 353-366; FLICHE A., - MARTIN V. (edd.), *Storia della Chiesa*, IV, Torino 1972³, 812 (indice), trad. it.; FREND W. H. C., *The Rise of the Monophysite Mouvement. Chapters in the History of the Church in the fifth and sixth Centuries*, Cambridge 1972, 402 (indice); GRAFFIN F., s. v. *Philoxène de Mabboug*, in *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique* 12 (Paris 1984) 1392-1397 [con bibliografia]; GRAFFIN F., *Le Florilège patristique de Philoxène de Mabbog*, in AA.VV., *Symposium Syriacum 1972* (= Orientalia Christiana Analecta 197), Roma 1974, 267-290; GRAFFIN F., *Notes sur l'exégèse de Philoxène de Mabboug à l'occasion du discours de St. Paul aux Athéniens (Act 17,31)*, in "Parole de l'Orient" 9 (1979-1980), 105-111; GRILLMEIER A., *Die Taufe Christi und die Taufen der Christen. Zur Tauftheologie des Philoxenus von Mabbug und ihrer Bedeutung für die Christliche Spiritualität*, in AUF DER MAUR H. G. et alii (edd.), *Fides Sacramenti - Sacramentum Fidei*. Studies in honour of P. Smulders, Assen 1981, 137-175 [con bibliografia]; HARB P., *La conception pneumatologique chez Philoxène de Mabboug*, in "Melto" 5 (1969) 5-15; HARB P., *Le rôle exercé par Philoxène de Mabboug sur l'évolution de la morale dans l'Église syrienne*, in "Parole de l'Orient" 1 (1970) 27-48; HARB P., *Les origines de la doctrine de «la-hasususta» (apatheia) chez Philoxène de Mabbog*, in "Parole de l'Orient" 5 (1974) 227-241; HONIGMANN E., *Evêques et évêchées monophysites d'Asie antérieure au VIe siècle*, Louvain 1951, 270 (indice); JENKINS R. G., *The Old Testament Quotations of Philoxenus Mabbugensis* (= Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 514, Subsidia 84), Leuven 1989; JUGIE M., *Theologia dogmatica Christianorum orientalium ab ecclesia catholica dissidentium*, V, Paris 1935, 797 (indice); LARDREAU G., *Discours philosophique et discours spirituel. Autour de la philosophie spirituelle de Philoxène de Mabboug*, Paris 1985; LEMOINE E., *La spiritualité de Philoxène de Mabboug*, in "Ostkirchliche Studien" 2 (1957) 351-366; MARTIKAINEN J., *Gerechtigkeit und Güte Gottes. Studien zur Theologie von Ephrem den Syrer und Philoxenos von Mabbug* (= Göttinger Orientforschungen I, Reihe Syriaca 20), Wiesbaden 1981; MATTATHIL M., *The Christology of Philoxenos of Mabbug mainly based on his Ten Discourses against Habib*, Diss. Pont. Inst. Orient., Roma 1984; MOLINA PRIETO A., *La Theotokos en las «Dissertationes» de Filoxeno de Mabbug*, in "Marianum" 44 (1982) 390-424; NAU F., s. v. *Philoxène évêque de Mabboug*, in *Dictionnaire de la Bible* 5/1 (Paris 1912) 318-319; OLIVAR A., *La predicación cristiana antigua*, Barcelona 1991, 247-249 [sulla predicazione di Filosseno]; ORTIZ DE URBINA I., s. v. *Filosseno di Mabbug*, in *Enciclopedia Cattolica* 5 (Città del Vaticano 1950) 1367; ORTIZ DE URBINA I., *Patrologia Syriaca*, Roma 1965², 157-161; SPULER B., s. v. *Philoxenos*, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* 5 (Tübingen 1961³) 357; TISSERANT E., s. v. *Philoxène de Mabboug*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* 12/2 (Paris 1935) 1509-1532; TSIRPANLIS C. N., *Some Reflexions on Philoxenos' Christology*, in "Greek Orthodox Theological Review"

25 (1980) 152-162; VENABLES E., s. v. *Philoxenus (4), Xenaias*, in SMITH W., - WACE H. (edd.), *Dictionnary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines* 4 (London 1887) 391-393; VÖÖBUS A., *La biographie de Philoxène de Mabbog, tradition de manuscrits*, in "Analecta Bollandiana" 93 (1975) 111-114.

Gaiano - Gaianiti ⟶ AFTARTODOCETI ⟶ FANTASIASTI ⟶ GIULIANISTI

Cf DPAC II, 1414: s. v. (DI BERARDINO A.).

BARDY G., s. v. *Gaianites*, e *Gaianos*, in *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain* 4 (Paris 1956) 1700-1701; BARDY G., s. v. *Gaianites*, e *3. Gaianos*, in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique* 19 (Paris 1981) 664-665 e 666; DIEKAMP F., *Zur Aphthartodokenstreit*, in "Theologische Revue" 25 (1927) 89-93; JARRY J., *Le Gaïanisme, un ramassis d'hérésies*, in "Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie orientale" 63 (Il Cairo 1965) 121-133; JUGIE M., *1. Gaianites*, e *2. Gaianite (la controverse) et la passibilité du corps du Jésus-Christ*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* 6/1 (Paris 1924) 999-1023; FLICHE A., - MARTIN V. (edd.), *Storia della Chiesa*, IV, Torino 1972[3], 813 (indice), trad. it.; LEBON J., *Le monophysisme sévérien. Étude historique, littéraire et théologique sur la résistance monophysite au concile de Chalcédoine*, Leuven 1909, rist. New York 1978, 173-175; MASPÉRO J., *Histoire des Patriarches d'Alexandrie*, Paris 1923, 110-117. 347-348; STANTBRIDGE J.W., s. v. *Gaianus (6)*; in SMITH W., - WACE H. (edd.), *Dictionnary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines* 2 (London 1880) 590.

Giacobiti ⟶ GIACOMO BARADEO ⟶ MONOFISITI*

Cf DPAC I, 1506-1507: s. v. *Giacobita (chiesa)* (VOICU S.J.).

DEVREESSE R., *Le patriarcat d'Antioche depuis la paix de l'Église jusqu'à la conquête arabe*, Paris 1945; DE VRIES G., s. v. *Giacobiti*, in *Enciclopedia Cattolica* 6 (Città del Vaticano 1951) 313-316; FLICHE A., - MARTIN V. (edd.), *Storia della Chiesa*, IV, Torino 1972[3], 815 (indice), e V, ivi 1971[2], 776 (indice) trad. it.; FREND W.H.C., *The Rise of the Monophysite Mouvement. Chapters in the History of the Church in the fifth and sixth Centuries*, Cambridge 1972; HAGE W., s. v. *Jakobitische Kirche*, in *Theologische Realenzyklopädie* 16 (Berlin / New York 1987) 474-485 [con bibliografia]; HONIGMANN E., *Évêques et évêchès monophysites d'Asie antérieure au* VI[e] *siècle*, Louvain 1951; JUGIE M., *Theologia dogmatica Christianorum orientalium ab ecclesia catholica dissidentium*, V, Paris 1935; SPULER B., s. v. *Jakobiten*, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* 3 (Tübingen 1959[3]) 523-524; VAILHÉ S., s. v. *Antioche, patriarcat Jacobite*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* 1/2 (Paris 1931[4]) 1425-1430; VAN ROEY A., *Les débuts de l'Église jacobite*, in GRILLMEIER A., - BACHT H. (hrsg.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, II, Würzburg 1953, 339-360; ZIADÉ I., s. v. *Syrienne (Église)*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* 14/2 (Paris 1941) 3017-3088.

Giacomo Baradeo ⟶ GIACOBITI ⟶ MONOFISITI*

Cf CPG III, 7170-7199; DPAC II, 1507: s. v. (VAN ESBROECK M.).

BAUMSTARK A., *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, rist. Berlin 1968, 174; BARDY G., s. v. *Baradée (Jacques)*, in *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain* 1 (Paris 1948) 1238; BUNDY D., *Jacob Baradeus. The State of Research, a Review of Sources and a New Approach*, in "Le Muséon" 91 (1978) 45-86; FLICHE A., - MARTIN V. (edd.), *Storia della Chiesa*, IV, Torino 1972[3], 815 (indice), trad. it.; FREND W.H.C., *The Rise of the Monophysite Mouvement. Chapters in the History of the Church in the fifth and sixth Centuries*, Cambridge 1972, 399 (indice); HONIGMANN E., *Evêques et évêchées monophysites d'Asie antérieure au* VI[e] *siècle*, Louvain 1951, 260 (indice); KLEYN H.G., *Jacobus Baradaeus, de sticher van de syrische monophysietische kerk*, Leiden 1882; SPULER B., s. v. *Jakob Baradaios*, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* 3 (Tübingen 1959[3]) 520-521; VENABLES E., s. v. *Jacobus (15), or James Baradeus*, in SMITH W., - WACE H. (edd.), *Dictionnary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines* 3 (London 1882) 328-332.

Giacomo di Edessa —> GIACOBITI —> MONOFISITI*

Cf DPAC II, 1508-1509: s. v. (SAUGET J.-M.).

- BROCK S.P., *Syriac Studies 1971-1980. A classified Bibliography*, in "Parole de l'Orient" 10 (1981-1982) 353 numero 76.

ALBERT M., *Jacques d'Édesse*, in ALBERT M. et alii (edd.), *Christianismes orientaux*. Introduction à l'étude des langues et des littératures (= Initiations au christianisme ancien), Paris 1993, 357-358 (cf anche p. 422: indice); BAARS W., *Ein neugefundenes Bruchstück aus der syrischen Bibelrevision des Jakob von Edessa*, in "Vetus Testamentum" 18 (1968) 548-554; BALL C.J., s. v. *Jacobus (24) Edessenus*, in SMITH W., - WACE H. (edd.), *Dictionnary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines* 3 (London 1882) 332-335; BAUMSTARK A., *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, rist. Berlin 1968, 248-256; BETTIOLO P., *La tradizione monofisita. Giacomo d'Edessa e Giorgio degli Arabi*, in QUACQUARELLI A. (ed.), *Complementi interdisciplinari di patrologia*, Roma 1989, 598-600; BROCK S.P., *Jacob of Edessa's Discourse on the Myron*, in "Oriens Christianus" 63 (1979) 20-36; BROCK S.P., *A Calendar attributed to Jacob of Edessa*, in "Parole de l'Orient" 1 (1970) 415-429; CHABOT J.-B., *La littérature syriaque*, Paris 1935, 84-88; DE VRIES W., s. v. *Jacob, Bischof von Edessa*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 5 (Freiburg Br. 1960²) 839-840; DE VRIES G. (= W.), s. v. *Giacomo di Edessa*, in *Enciclopedia Cattolica* 6 (Città del Vaticano 1951) 323-324; DRIJVERS H.J.W., s. v. *Jakob von Edessa*, in *Theologische Realenzyklopädie* 16 (Berlin / New York 1987) 468-470 [con bibliografia]; DUCROS X., s. v. *Jacques d'Edesse*, in *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain* 4 (Paris 1967) 275-277; DUVAL R., *La littérature syriaque*, Paris 1907³, rist. Amsterdam 1980, 374-376; GRAFFIN F., s. v. *Jacques d'Édesse*, in *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique* 8 (Paris 1974) 33-35; GRAFFIN F., *Jacques d'Edesse réviseur des Homélies de Sévère d'Antioche d'après le ms. syriaque B.M. Add 12159*, in AA.VV., *Symposium Syriacum 1976* (= Orientalia Christiana Analecta 205), Roma 1978, 243-255; JUGIE M., *Theologia dogmatica Christianorum orientalium ab ecclesia catholica dissidentium*, V, Paris 1935, 794 (indice); NAU F., s. v. *Jacques d'Édesse*, in *Dictionnaire de la Bible* 3/2 (Paris 1926³) 1099-1102; ORTIZ DE URBINA I., *Patrologia Syriaca*, Roma 1965², 177-183; REGNELL K.E., *A Letter from Jakob von Edessa to John the Stylite of Litarab concerning ecclesiastical Canons*, Lund 1979; REVELL E.J., *The Grammar of Jacob of Edessa and the other Near Eastern grammatical Traditions*, in "Parole de l'Orient" 3 (1972) 365-374; SCHLIMME L., *Die Lehre des Jacob von Edessa vom Fall des Teufels*, in "Oriens Christianus" 61 (1977) 41-58; SPULER B., s. v. *Jakob von Edessa*, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* 3 (Tübingen 1959³) 521; TISSERANT E., s. v. *Jacques d'Édesse*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* 8/1 (Paris 1924) 286-291; VÖÖBUS A., *The Discovery of New Cycles of Canons and Resolutions Composed bei Jacob of Edessa*, in "Orientalia Christiana Periodica" 34 (1968) 412-419; VÖÖBUS A., *The Synodicon in the West Syrian Tradition*, 2 Bde., Louvain 1975.

Giacomo di Sarug —> MONOFISITI* —> SEVERO DI ANTIOCHIA

Cf DPAC II, 1512-1513: s. v. (GRIBOMONT J.).

- ALWAN K., *Bibliographie générale raisonnée de Jacques de Saroug (+ 521)*, in "Parole de l'Orient" 13 (1986) 313-384; cf anche BROCK S.P., *Syriac Studies 1960-1970. A classified Bibliography*, in "Parole de l'Orient" 4 (1973) 429-430 numero 56; ID., *Syriac Studies 1971-1980. A classified Bibliography*, ivi 10 (1981-1982) 354-355 numero 77; ID., *Syriac Studies 1981-1985. A classified Bibliography*, ivi 15 (1987) 324-325 numero 62.

ALBERT M., *Jacques de Saroug (449-521)*, in ALBERT M. et alii (edd.), *Christianismes orientaux*. Introduction à l'étude des langues et des littérature (= Initiations au christianisme ancien), Paris 1993, 348-349 (cf anche p. 422: indice); ALBERT M., *Une lettre spirituelle de Jacques de Saroug, évêque monophysite des v^e^ et vi^e^ siècles*, in "Parole de l'Orient" 3 (1972) 65-74; ALBERT M., *Mimro inédit de Jacques de Saroug sur le sacerdoce et l'autel*, in "Parole de l'Orient" 10 (1981-1982) 51-77; ALWAN K., *L'homme le "microcosme" chez Jacques de Saroug (+ 521)*, in "Parole de l'Orient" 13 (1986) 51-78; ALWAN K., *L'homme était-il mortel ou immortel avant le péché, pour Jacques de Saroug?*, in "Orientalia Christiana Periodica" 55 (1989) 5-31; ALWAN K., *Le «Remzo» selon*

la pensée de Jacques de Saroug, in "Parole de l'Orient" 15 (1988-1989) 91-106; BALL C.J., s. v. *Jacobus (13) Sarugensis*, in SMITH W., – WACE H. (edd.), *Dictionnary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines* 3 (London 1882) 327-328; BARDENHEWER O., *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, IV, Freiburg Br. 1924, 412-416; BAUMSTARK A., *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, rist. Berlin 1968, 148-158; BETTIOLO P., *Giacomo di Sarug*, in QUACQUARELLI A. (ed.), *Complementi interdisciplinari di patrologia*, Roma 1989, 557-560; BLUM J. G., *Zum Bau von Abschnitten in Memre von Jacob von Sarug*, in AA.VV., *III Symposium Syriacum*, Goslar 1980 (= Orientalia Christiana Analecta 221) Roma 1983, 307-321: BOU MANSOUR T., *La théologie de Jacques de Saroug*. Tome I. *Création, anthropologie, ecclésiologie et sacrements* (= Bibliothèque de l'Université St. Esprit 16), Kaslik 1993; BROCK S.P., *Baptismal Themes in the Writings of Jacob of Serugh*, in AA.VV., *Symposium Syriacum 1976* (= Orientalia Christiana Analecta 205), Roma 1978, 325-347; BROCK S.P., *Jacob of Serugh on the Veil of Moses*, in "Sobornost" 3 (1981) 70-85; BROCK S.P., *The Published Verse Homilies of Isaac of Antioch, Jakob of Serugh and Narsai: Index of Incipits*, in "Journal of Semitic Studies" 32 (1987) 279-313; BROCK S.P., *The Syrian Orthodox Reaction to the Council of Chalcedon: Jacob of Serough's Homily on the Council of Chalcedon*, in "Texts and Studies" 8-10 (Atene 1992) 448-459; CHABOT J.-B., *La littérature syriaque*, Paris 1935, 62-63; CHESNUT R.C., *Three Monophysite Christologies: Severus of Antioch, Philoxenus of Mabbug, and Jacob of Sarug*, Oxford 1976, 113-141; CRAMER W., *Irrtum und Lüge. Zum Urteil des Jakob von Sarug über Reste paganer Religion und Kultur*, in *Jahrbuch für Antike und Christentum* 23 (Münster 1980) 96-107; DUCROS X., s. v. *Jacques de Saroug*, in *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain* 4 (Paris 1967) 281-283; DUVAL R., *La littérature syriaque*, Paris 1907[3], rist. Amsterdam 1980, 351-354; GRAFFIN F., s. v. *Jacques de Saroug*, in *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique* 8 (Paris 1974) 56-60 [con bibliografia]; GUINAN M.D., *The Eschatology of James of Sarug*. Diss. Catholic University of America, Washington 1972; HAGE G., s. v. *Jakob von Sarug*, in *Theologische Realencyclopädie* 16 (Berlin /New York 1987) 470-474 [con bibliografia]; HONIGMANN E., *Evêques et évêchés monophysites d'Asie antérieure au VI[e] siècle*, Louvain 1951, 260 (indice); HURST T.R., *The "Transitus" of Mary in a Homily of Jacob of Sarug*, in "Marianum" 52 (1990) 86-100; JANSMA T., *Encore le Credo de Jacques de Saroug*, in "L'Orient Syrien" 10 (1965) 75-88. 193-236. 331-370. 475-510; JANSMA T., *Die Christologie Jakobs von Sarug*, in "Le Muséon" 78 (1965) 5-46; JANSMA T., *L'«Hexaemeron» de Jacques de Saroug*, in "L'Orient Syrien" 4 (1959) 3-42. 129-162. 253-284; JUGIE M., *Theologia dogmatica Christianorum orientalium ab ecclesia catholica dissidentium*, V, Paris 1935, 794 (indice); KHOURY E., *L'hymne sur la Transfiguration de Jacques de Saroug*, in "Parole de l'Orient" 15 (1988-1989) 65-90; KRÜGER P., s. v. *Jacobos von Serugh*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 5 (Freiburg Br. 1960[2]) 846-847; KRÜGER P., [vari articoli] in "Ostkirchliche Studien" 1-6, 13, 21 (1952-1972) e in "L'Orient Syrien" 2, 6, 8 (1957-1961); NAU F., s. v. *Jacques de Sarug*, in *Dictionnaire de la Bible* 3/2 (Paris 1926[3]) 1102-1103; OLIVAR A., *La predicación cristiana antigua*, Barcelona 1991, 245-247 [sulla predicazione di Giacomo di Sarug]; ORTIZ DE URBINA I., s. v. *Giacomo di Serug*, in *Enciclopedia Cattolica* 6 (Città del Vaticano 1951) 331; ORTIZ DE URBINA I., *Patrologia Syriaca*, Roma 1965[2], 104-109; PEETERS P., *Jacques de Saroug appartient-il à la secte monophysite?*, in "Analecta Bollandiana" 66 (1948) 134-198; RILLIET F., *La louange des pierres et le tonnerre. Lc 19,40 chez Jacques de Saroug et dans la patristique syriaque*, in "Revue de théologie et de philosophie" 117 (1985) 293-304; RILLIET F., *Jacques de Saroug prédicateur. Commentaire aux six homélies festales en prose*, Diss. Genève 1990; RILLIET F., *Rhétorique et style à l'époque de Jacques de Saroug*, in DRIJVERS H.J.W. et alii (edd.), *IV Symposium Syriacum 1984* (= Orientalia Christiana Analecta 229), Roma 1986, 289-295; RILLIET F., s. v. *Jakob von Sarug*, in *Reallexikon für Antike und Christentum* 16 (Stuttgart 1994) 1217-1227 [con bibliografia]; SCOPELLO M., *Jacques de Saroug et l'Éxègèse de l'âme*, in AA.VV., *Deuxième journée d'études coptes*, Strasbourg 25-5-1984 (= Cahiers de la Bibliothèque copte 3), Paris 1986, 130-136; SONY B.M.B., *La doctrine de Jacques de Saroug sur la création et l'anthropologie*, Roma 1978; SONY B.M.B., *Hymne sur la création de l'homme de l'hexaméron de Jacques de Saroug*, in "Parole

de l'Orient" 11 (1983) 167-199; SONY B. M. B., *L'anthropologie de Jacques de Saroug*, in "Parole de l'Orient" 12 (1984-85) 153-185; SONY B. M. B., *La methode exégétique de Jacques de Saroug*, in "Parole de l'Orient" 9 (1979-80) 67-103; SPULER B., s. v. *Jakob von Sarug*, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* 3 (Tübingen 1959³) 522; TISSERANT E., s. v. *Jacques de Saroug*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* 8/1 (Paris 1956) 300-305; VAN ROEY A., *La saintéte de Marie d'après Jacques de Saroug*, in "Ephemerides Theologicae Lovanienses" 31 (1955) 46-62; VÖÖBUS A., *Handschriftliche Überlieferung der Memre-Dichtung des Ja'qob von Serug* (= Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 344-345 e 421-422, Subsidia 39-40 e 60-61), Louvain 1973 e 1980; VONA C., *La dottrina di Giacomo di Sarug sulla santità di Maria*, in "Euntes Docete" 6 (1953) 133-144.

Giorgio degli Arabi → MONOFISITI*

Cf DPAC II, 1526: s. v. (RILLIET F.).

- BROCK S.P., *Syriac Studies 1971-1980. A classified Bibliography*, in "Parole de l'Orient" 10 (1981-1982) 331 numero 49.

BALL C.J., s. v. *Georgius (25), Bishop of the "Arabs"*, in SMITH W., WACE H. (edd.), *Dictionnary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines* 2 (London 1880) 643-644; BAUMSTARK A., *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, rist. Berlin 1968, 257-258; BETTIOLO P., *La tradizione monofisita. Giacomo d'Edessa e Giorgio degli Arabi*, in QUACQUARELLI A. (ed.), *Complementi interdisciplinari di patrologia*, Roma 1989, 600-602; CHABOT J.-B., *La littérature syriaque*, Paris 1935, 22. 25. 88; DE VRIES G. (= W.), s. v. *Giorgio degli Arabi*, in *Enciclopedia Cattolica* 6 (Città del Vaticano 1951) 446; DUCROS X., s. v. *Georges le Syrien*, in *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain* 4 (Paris 1967) 1861-1862; DUVAL R., *La littérature syriaque*, Paris 1907³, rist. Amsterdam 1980, 377s.; JARGY S., s. v. *Georges, évêque des tribus arabes*, in *Dictionnaire de Droit Canonique* 5 (Paris 1953) 953-955; KRÜGER P., s. v. *Georgios der Araberbischof*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 4 (Freiburg Br. 1960²) 701; McVEY K.E., *The Memra on the Life of Severus of Antioch, composed by George Bishop of the Arab Tribes*, Cambridge (Mass.) 1977; MÜLLER C. D. G., s. v. *Georg der Araberbischof*, in *Theologische Realenzyklopädie* 12 (Berlin / New York 1984) 378-380 [con bibliografia]; ORTIZ DE URBINA I., *Patrologia Syriaca*, Roma 1965², 183-184; [a cura della REDAZIONE], s. v. *Georges, (Giwargis) évêque des Arabes*, in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique* 20 (Paris 1984) 592; RYSSEL V., *Georg des Araberbischofs Gedichte und Briefe*, Leipzig 1891; VÖÖBUS A., *The Discovery of New Important «Memre» of Giwargi, the Bishop of Arabs*, in "Journal of Semitic Studies" 18 (1973) 235-237.

Giovanni bar Aphtonia → MONOFISITI*

Cf CPG III, 7484-7485; DPAC II, 1543-1544: s. v. (SAUGET J.-M.).

ASSFALG J., s. v. *Johannes bar Aphtonia*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 5 (Freiburg Br. 1960²) 1006-1007; BAUMSTARK A., *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, rist. Berlin 1968, 180-181. 185; CHABOT J.-B., *La littérature syriaque*, Paris 1935, 73; DUVAL R., *La littérature syriaque*, Paris 1907³, rist. Amsterdam 1980, 359; GRAFFIN F., s. v. *Jean bar Aphtonya*, in *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique* 8 (Paris 1974) 284-285; KRÜGER P., *Johannes bar Aphtonaja und die syrische Übersetzung seines Kommentars zum Hohen Lied*, in "Oriens Christianus" 50 (1966) 61-71.

Giovanni bar Kursos (di Tella) → MONOFISITI*

DPAC II, 1544-1545: s. v. (SAUGET J.-M.).

BAUMSTARK A., *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, rist. Berlin 1968, 174; CHABOT J.-B., *La littérature syriaque*, Paris 1935, 70-71; DE VRIES W., s. v. *Johannes bar Kursos*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 5 (Freiburg Br. 1960²) 1007; DUCROS X., s. v. *Jean de Tella*, in *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain* 6 (Paris 1967) 574; DUVAL R., *La littérature syriaque*, Paris 1907³, rist. Amsterdam 1980, 359; FREND W.H.C., *The Rise of the Monophysite Mouvement. Chapters in the History of*

the Church in the fifth and sixth Centuries, Cambridge 1972, 399 (indice); JUGIE M., *Theologia dogmatica Christianorum orientalium ab ecclesia catholica dissidentium*, V, Paris 1935, 794 (indice); ORTIZ DE URBINA I., *Patrologia Syriaca*, Roma 1965², 163.

Giovanni di Celle ⟶ MONOFISITI*
CPG II, 7229-7230; DPAC II, 1547: s. v. (SCORZA BARCELLONA).
FURLANI G., *L'anatema di Giovanni di Alessandria contro Giovanni Filopono*,, in "Atti e Memorie dell'Accademia di Scienze di Torino. Classe di Scienze morali, storiche e filosofiche" 55 (1919-1920) 188-194; HONIGMANN E., *Évêques et évêchés monophysites d'Asie antérieure au VI^e siècle*, Louvain 1951, 261 (indice).

Giovanni di Dalyatha ⟶ NESTORIANI*
Cf DPAC II, 1559: s. v. (VOICU S.).
ALBERT M., *Jean de Dalyatha ou Saba*, in ALBERT M. et alii (edd.), *Christianismes orientaux*. Introduction à l'étude des langues et des littératures (= Initiations au christianisme ancien), Paris 1993, 358; BAUMSTARK A., *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, rist. Berlin 1968, 225-226; BETTIOLO P., *Giovanni di Dalyatha*, in QUACQUARELLI A. (ed.), *Complementi interdisciplinari di patrologia*, Roma 1989, 593-595; BEULAY R., *La collection des Lettres de Jean de Dalyatha*, in *Patrologia Orientalis* 39,3 (Paris 1978) 253-538; BEULAY R., *L'enseignement spirituel de Jean de Dalyatha, mystique syro-oriental du VIII^e siècle* (= Théologie historique 83), Paris 1990 [con bibliografia: pp. 27-32]; BEULAY R., s. v. *Jean de Dalyatha*, in *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique* 8 (Paris 1974) 449-452 [con bibliografia]; BEULAY R., *Jean de Dalyatha et sa Lettre XV*, in "Parole de l'Orient" 2 (1971) 261-279; BEULAY R., *Précision touchant l'identité et la biographie de Jean Saba de Dalyatha*, in "Parole de l'Orient" 8 (1977-78) 87-116; cf anche BEULAY R., *Des centuries de Joseph Hazzaya retrouyées*, in "Parole de l'Orient" 3 (1972) 5-44 [alcuni punti della dottrina di Giovanni di Dalyata]; CHABOT J.-B., *La littérature syriaque*, Paris 1935, 106; COLLESS B.E., *Le mystère de Jean de Saba*, in "L'Orient Syrien" 12 (1967) 515-533; COLLESS B.E., *The Biographies of John Saba*, in "Parole de l'Orient" 3 (1972) 45-63; COLLESS B.E., *The Mysticisme of John Saba*, in "Orientalia Christiana Periodica" 39 (1973) 83-102; DUVAL R., *La littérature syriaque*, Paris 1907³, rist. Amsterdam 1980, 228-230; GRAF G., *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* 1, Roma 1944, 434-436; ORTIZ DE URBINA I., *Patrologia Syriaca*, Roma 1965², 153; SHERWOOD P., *Jean de Dalyatha. Sur la fuite du monde*, in "L'Orient Syrien" 1 (1956) 305-312.

Giovanni di Efeso (o d'Asia) ⟶ MONOFISITI*
Cf DPAC II, 1563: s. v. (SAUGET J.-M.).
- BROCK S.P., *Syriac Studies 1981-1985. A classified Bibliography*, in "Parole de l'Orient" 15 (1987) 326-327 numero 68.
BALL C.J., s. v. *Joannes (160), called "John of Asia"*, in SMITH W., - WACE H. (edd.), *Dictionnary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines* 3 (London 1882) 370-373; BAUMSTARK A., *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, rist. Berlin 1968, 181-182; CAMELOT P.-TH., s. v. *Jean d'Asie*, in *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain* 6 (Paris 1967) 526-527; CHABOT J.-B., *La littérature syriaque*, Paris 1935, 74-76; DUVAL R., *La littérature syriaque*, Paris 1907³, rist. Amsterdam 1980, 362-363 (e *passim*); FLICHE A., - MARTIN V. (edd.), *Storia della Chiesa*, IV, Torino 1972³, 816 (indice), trad. it.; GRILLMEIER A., - BACHT H. (hrsg.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, III, Würzburg 1954, 933 (indice); HONIGMANN E., *Évêques et évêchés monophysites d'Asie antérieure au VI^e siècle*, Louvain 1951, 261-262 (indice); ORTIZ DE URBINA I., s. v. *Giovanni di Efeso*, in *Enciclopedia Cattolica* 6 (Città del Vaticano 1951) 556; ORTIZ DE URBINA I., *Patrologia Syriaca*, Roma 1965², 166-167; RAHNER H., s. v. *Johannes von Ephesos*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 5 (Freiburg Br. 1960²) 1030; SPULER B., s. v. *Johannes von Ephesus*, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* 3 (Tübingen 1959³) 814-815; STIERNON D., s. v. *Jean d'Éphèse*, in *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique* 8 (Paris 1974) 484-486; TISSERANT E., s. v. *Jean d'Asie*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* 8/1 (Paris 1924) 752-753.

Giovanni l'Egiziano ⟶ MONOFISITI*

Cf CPG II, 7200; DPAC II, 1564: s. v. (SCORZA BARCELLONA F.).

NAU F., *Littérature canonique syriaque inédite*, in "Revue de l'Orient chrétien" 14 (1909) 48-49 [trad. franc. della lettera]; HONIGMANN E., *Évêques et évêchés monophysites d'Asie antérieure au VI^e siècle*, Louvain 1951, 262 (indice, s. v. *Jean, évêque d'Héphaistou*).

Giovanni Filopono ⟶ MONOFISITI* ⟶ TRITEISTI

Cf CPG III, 7260-7282; DPAC II, 1566-1567: s. v. (SIMONETTI M.).

ARMSTRONG H., *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, New York 1967, 477-482; BARDY G., s. v. *Jean Philopon*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* 8/1 (Paris 1924) 831-839; BECK H.-G., *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1977², 391 e *passim*; BÖHM W., *Johannes Philoponos, Grammatikos von Alexandrien*, München / Paderborn / Wien 1967; BOOTH E. G., *John Philoponos: Christian and Aristotelian Conversion*, in LIVINGSTONE E. C. (ed.), *Studia Patristica* XVII. Papers presented to the Eighth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1979, Oxford 1982, 407-411; CHADWICK H., *Philoponus the Christian Theologian*, in SORABJI R. (ed.), *John Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*, London / Ithaca (NY.) 1987, 41-56; DAVIDS T. W., s. v. *Joannes (564) Philoponus*, in SMITH W., - WACE H. (edd.), *Dictionnary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines* 3 (London 1882) 425-427; EVRARD E., *Les convictions religieuses de Jean Philopon et la date de son commentaire aux "Météorologiques"*, in "Bulletin Classique des Lettres de l'Academie de Belgique" V, 39 (1953) 299-357; FLICHE A., - MARTIN V. (edd.), *Storia della Chiesa*, IV, Torino 1972³, 812 (indice, s. v. *Filopono*), trad. it.; HERMANN Th., *Iohannes Philoponus als Monophysit*, in "Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche" 29 (1930) 209-264; HONIGMANN E., *Evêques et évêchés monophysites d'Asie antérieure au VI^e siècle*, Louvain 1951, 262 (indice); I.C.L., s. v. *Philopon (Jean)*, in *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain* 11 (Paris 1986) 209; IRMSCHER J., s. v. *Johannes Philoponus*, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* 3 (Tübingen 1959³) 818-819; JUGIE M., s. v. *Filopono Giovanni*, in *Enciclopedia Cattolica* 5 (Città del Vaticano 1950) 1349-1350; JUGIE M., *Theologia dogmatica Christianorum orientalium ab ecclesia catholica dissidentium*, V, Paris 1935, 797 (indice); LUCCHETTA G. A., *Aristotelismo e cristianesimo in Giovanni Filopono*, in "Studia Patavina" 25 (1978) 573-593; MARTIN H., *Jean Philopon et la controverse trithéite du VI^e siècle*, in CROSS F. L. (ed.), *Studia Patristica* V. Papers presented to the Third International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford 1959 (= Texte und Untersuchungen 81), Berlin 1962, 519-525; SAFFREY H. D., *Le chrétien Jean Philopon et la survivance de l'école d'Alexandrie au VI^e siècle*, in "Revue des Etudes Grecques" 67 (1954) 396-410; SALEM J., s. v. *Jean Philopon*, in *Dictionnaire des philosophes* 2 (Paris 1984) 2054; SORABJI R., s. v. *Johannes Philoponus*, in ID., (ed.), *John Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*, London / Ithaca (NY.) 1987, 1-40; SORABJI R., s. v. *Johannes Philoponus*, in *Theologische Realenzyklopädie* 17 (Berlin / New York 1988) 144-150 [con bibliografia]; VAN ROEY A., *Fragments anti-Ariens de Jean Philopon*, in "Orientalia Lovaniensia Periodica" 10 (1979) 237-250; VAN ROEY A., *Les fragments trithéites de Jean Philopon*, in "Orientalia Lovaniensia Periodica" 11 (1980) 135-163; VOLK O., s. v. *Johannes Philoponos*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 5 (Freiburg Br. 1960²) 1070; WOLSKA W., *La topographie chrétienne de Cosmas Indicopleustès. Théologie et science au VI^e siècle*, Paris 1962, 147-192.

Giovanni di Maiuma (Giovanni Rufo) ⟶ MONOFISITI*

Cf CPG III, 7505-7507; DPAC II, 1570-1571: s. v. (SAUGET J.-M., e ORLANDI T.).

BAUMSTARK A., *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, rist. Berlin 1968, 184; DUVAL R., *La littérature syriaque*, Paris 1907³, rist. Amsterdam 1980, 153; HONIGMANN E., *Evêques et évêchés monophysites d'Asie antérieure au VI^e siècle*, Louvain 1951, 262 (indice); ORLANDI T., *Un frammento delle Pleroforie in copto*,

in "Studi e Ricerche sull'Oriente Cristiano" 2 (1979) 3-12; PETERSON E., s. v. *Giovanni di Maiuma*, in *Enciclopedia Cattolica* 6 (Città del Vaticano 1951) 569; SCHWARTZ E., *Iohannes Rufus, ein monophysitischer Schriftsteller*, in "Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, philosophische historische Klasse" 1912, Abhand. 16.

Giovanni Massenzio → TEOPASCHITI

Cf CPL 656-664; DPAC II, 1571-1572: s. v. (SIMONETTI M.).

- GLORIE F., *Bibliographia selecta...*, in *Maxentii aliorumque scytharum monachorum... opuscula* (= Corpus Christianorum, Series latina 85 A) Turnholti 1978, XVI-XXII. BARK W.C., *John Maxentius and the Collectio Palatina*, in "Harvard Theological Review" 36 (1943) 93-107; KRAUS J., s. v. *Johannes Maxentius*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 5 (Freiburg Br. 1960[2]) 1060.

Giuliano di Alicarnasso – Giulianisti → AFTARTODOCETI → FANTASIASTI → GAIANO - GAIANITI

Cf CPG III, 7125-7127; DPAC II, 1603-1604: s. v. (SIMONETTI M.).

CAMELOT P.-Th., s. v. *Julien évêque d'Halicarnasse*, in *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain* 6 (Paris 1967) 1239-1240; DAVIDS T.W., s. v. *Julianus (47), Bishop of Halicarnassus*, in SMITH W., - WACE H. (edd.), *Dictionnary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines* 3 (London 1882) 475-476; DIEKAMP F., *Zum Aphtartodoketenstreit*, in "Theologische Revue" 26 (1927) 89-93; DRAGUET R., *Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ*, Louvain 1924; DRAGUET R., s. v. *Julien d'Halicarnasse*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* 8/2 (Paris 1925) 1931-1940; DRAGUET R., s. v. *Julian, Bischof von Halikarnass*, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* 3 (Tübingen 1959[3]) 1061; FLICHE A., - MARTIN V. (edd.), *Storia della Chiesa*, IV, Torino 1972[3], 817 (indice), trad. it.; FREND W.H.C., *The Rise of the Monophysite Mouvement. Chapters in the History of the Church in the fifth and sixth Centuries*, Cambridge 1972, 399 (indice); GRILLMEIER A., - BACHT H. (hrsg.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, III, Würzburg 1954, 935 (indice); GRONDIJS L.-H., *L'iconographie byzantine du Crucifié mort sur la croix*, Bruxelles 1947, 30-42; HONIGMANN E., *Évêques et évêchés monophysites d'Asie antérieure au VI[e] siècle*, Louvain 1951, 125-131; cf anche pp. 262-263 (indice s. v. *Julianisme, Julianistes*) e 263 (s. v. *Julien, évêque d'Halicarnasse*); JUGIE M., *Theologia dogmatica Christianorum orientalium ab ecclesia catholica dissidentium*, V, Paris 1935, 794 (indice); JUGIE M., *Julien d'Halicarnasse et Sévère d'Antioche*, in "Échos d'Orient" 24 (1925) 129-162. 256-285; LAKNER F., s. v. *Julianos, Bischof von Halikarnass*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 5 (Freiburg Br. 1960[2]) 1198; MAYER A., s. v. *Giuliano di Alicarnasso*, in *Enciclopedia Cattolica* 6 (Città del Vaticano 1951) 739-740.

Iconoclasti

Cf DPAC II, 1765-1766: s. v. *Immagine*, II.c (CROUZEL H.).

AA.VV., *Culto delle immagini e crisi iconoclasta*. Atti del Convegno di studi, Catania 16-17 maggio 1984 (= Quaderni di Synaxis 2), Palermo 1986; ANASTOS M.V., *Iconoclasm and Imperial Rule 712-842*, in AA.VV., *The Cambridge Medieval History*, IV/1 (Cambridge 1966) 61-104; ANGHELOPOULOS A., *Non-iconographic Tradition in the eastern patristic Literature of the Early Church (4[th] and 5[th] Centuries)*, in "Nicolaus" 15 (1989) 95-104; AUBERT R., s. v. *Iconoclasme*, in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique* 25 (Paris 1995) 627-629 [con bibliografia]; BARBER C., *The Body within the Frame: a Use of Word and Image in Iconoclasm*, in "Word Image" 9 (London 1993) 140-153; BARNARD L.W., *The Greco-Roman and Oriental Background of the iconoclastic Controversy*, Leiden 1974; BARNARD L.W., *The Emperor Cult and the Origins of the iconoclastic Controversy*, in "Byzantion" 43 (1974) 13-29; BARNARD L.W., *The Jews and the Byzantine Iconoclastic Controversy*, in ID., *Studies in Church History and Patristic*, Thessaloniki 1978, 373-386; BAUS K., s. v., *Bilderstreit*, I, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 2 (Freiburg Br. 1958[2]) 461-463; BECK H.-G., *La Chiesa greca*

all'epoca dell'iconoclastia, in JEDIN H. (ed.), *Storia della Chiesa*, IV, Milano 1978, 37-70, trad. it.; BENZ E., *Teologia dell'icona e dell'iconoclastia*, in "Archivio di Filosofia" 1-2 (1962) 173-217 [trad. it. dal tedesco]; BRYER A., – HERRIN J. (edd.), *Iconoclasm*. Papers given at the Ninth Springs Symposium of Byzantine Studies, University of Birmingham, March 1975, Birmingham 1977; CANCIK H., s. v. *Ikonoklasmus*, in CANCIK H. et alii (edd.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* 3 (Stuttgart 1993) 217-221; DAGRON G., *L'iconoclasme et l'établissement de l'orthodoxie (726-847)*, in MAYEUR J.-M., – PIETRI L., – VAUCHEZ A., – VENARD M., (edd.), *Histoire du Christianisme de origines à nos jours*, IV. *Évêques, moines et empereurs*, Paris 1993, 93-166; DE BOER S., *De Ikonenstrijd van 726-843*, Leiden 1975; DI CRISTINA S., *Iconodulia e iconoclastia nei sinodi dell'VIII secolo: l'appello alla tradizione*, in "Ho Theologos" 9 (1991) 40-60; EMEREAU C., s. v. *Iconoclasme*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* 7/1 (Paris 1927) 575-595; FAZZO V., *La giustificazione delle immagini religiose dalla Tarda Antichità al Cristianesimo*, I. *La Tarda Antichità*, Napoli 1977; FAZZO V., *La lotta per le immagini nell'impero d'Oriente*, nella parte introduttiva a ID., *Giovanni Damasceno. Difesa delle immagini sacre* (= Collana di testi patristici 36), Roma 1983, 7-13; FEDALTO G., *La crisi iconoclasta (717-784)*, in ID., *Le Chiese d'Oriente. Da Giustiniano alla caduta di Costantinopoli* (= Complementi alla storia della Chiesa. Già e non ancora 103), Milano 1984, 63-83; FEDALTO G., *Problemi cristologici nell'iconoclastia*, in "Bessarione" 4 [AA.VV., *La cristologia nei Padri della Chiesa*], Roma 1985, 11-26; FELD H., *Der Ikonoklasmus des Westens* (= Studies in the History of Christian Thought 41), Leiden 1990; FLICHE A., – MARTIN V. (edd.), *Storia della Chiesa*, V, Torino 1970², 573-621 (cf anche p. 779: indice), trad. it.; FLOROVSKI G., *Origène, Eusèbe et la controverse iconoclaste*, in "Istina" 39 (1994) 341-357 [originale inglese in "Church History" 19 (1950) 77-96]; GEISCHER H.J., *Der byzantinische Bilderstreit* (= Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte 9), Gütersloh 1968; GERO S., *Byzantine Iconoclasm during the Reign of the Leo III, with particular Attention to the Oriental Sources*, Louvain 1973; GERO S., *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Constantine V, with particular Attention to the Oriental Sources*, Louvain 1977; GIAKALIS A., *Images of the Divine. The Theology of Icons at Seventh Ecumenical Council* (= Studies in the History of Christian Thought 54), London / Köln 1994; GRABAR A., *L'iconoclasme byzantin. Le dossier archéologique*, Paris 1957, 1984 (seconda ed. rivista e aumentata); HEFELE C. V., *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, traduite par LECLERCQ H., III/2, Paris 1910, 601-804; HERRIN J., *Die Krise des Ikonoklasmus (717-775)*, in MAIER F. G. (hrsg.), *Byzanz*, Frankfurt / Main 1973, 90-138; HOEPS R., *Bild und Ikonoklasmus. Zur theologisch-kunsttheoretischen Bedeutung des Bilderverbotes*, in DOHMEN C., – STERNBERG T. (hrsgg.), *«... kein Bildnis machen». Kunst und Theologie im Gespräch*, Würzburg 1987, 185-203; IRMSCHER J. (hrsg.), *Der byzantinische Bilderstreit. Sozialökonomische Voraussetzungen, ideologische Grundlagen, geschichtliche Wirkungen*, Leipzig 1980; JUGIE M., s. v. *Iconoclastia*, in *Enciclopedia Cattolica* 6 (Città del Vaticano 1951) 1541-1546; KAZHDAN A. P., – TALBOT A.-M., *Women and Iconoclasm*, in "Byzantinische Zeitschrift" 84-85 (1991-92) 391-408; KITZINGER E., *Il culto delle immagini. L'arte bizantina dal cristianesimo delle origini all'iconoclastia*, Scandicci (FI) 1992, trad. it.; LADNER G. B., *The Concept of the Image in the Greek Father and the byzantine iconoclastic Controversy*, in "Dumbarton Oaks Papers" 7 (1953) 1-34; McGUCKIN J. A., *The Theology of Images and the Legitimation of Power in Eight Century Byzantium*, in "St. Vladimirs Theological Quarterly" 37 (1993) 39-58; LECLERQ H., s. v. *Images (culte et querelle des)*, in *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie* 7 (Paris 1926) 180-302; MARTIN É. J., *A History of the Iconoclastic Controversy*, London 1930; MIQUEL P., s. v. *Images (culte des)*. 2.4°. *L'iconoclasme*, in *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique* 7 (Paris 1971) 1509-1511; MOORHEAD J., *Iconoclasm, the Cross and the Imperial Image*, in "Byzantion" 55 (1985) 165-179; MURRAY C., *Le problème de l'iconophobie et les premiers siècles chrétiens*, in BOESPFLUG F., – LOSSKY N. (edd.), *Nicée II, 787-1987. Douze siècles d'images religieuses*. Actes du colloque international «Nicée II» tenu au College de France, Paris 2-4 oct. 1986 (= Histoire), Paris 1987, 39-50; NADAUD A., *L'Iconoclasme. La Querelle des Images, Byzance 726-843*, Paris 1989; NASSIF B., *The Semantics of «Images»*

and «Idolatry» in the Byzantine Iconoclastic Controversy, in "Phronema" 6 (1991) 21-26; OSTROGORSKY G., *Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites*, Breslau 1929, rist. Amsterdam 1965; PELIKAN J., *Imago Dei: The Byzantine Apologia for Icons* (= The A. W. Mellon Lectures in the Fine Arts 1987. Bollingen Series XXXV,36), Princeton 1990; PERI V., *Roma e la crisi dell'iconoclastia*, in "Notitiae. Commentarii ad nuntia et studia de re liturgica" 23 (1987) 1024-1097; PHIDAS V., *Les causes de l'iconoclasme*, in "Nicolaus" 15 (1988) 71-81; ROUSSEAU D., *L'icône, splendeur de ton visage* (= Théophanie), Paris 1982, particolarmente pp. 57-70: *L'icône et l'iconoclasme* [trad. it.: *L'icona splendore del tuo volto*, Cinisello Balsamo (Milano) 1991]; SAHAS D.J., *Icon and Logos: Sources in Eighth-century Iconoclasm*, Toronto 1986; SCHÖNBORN C., *La lotta iconoclastica bizantina: un caso emblematico del rapporto fra Chiesa e arte?*, in "Communio" numero 108 (1989) 40-50; SCHÖNBORN C., *L'Icône du Christ. Fondaments théologiques élaborés entre le Iᵉʳ et le IIᵉ Concile de Nicée (325-787)*, Fribourg 1976, Paris 1986[3] [trad. it.: *L'icona di Cristo. Fondamenti teologici*, Roma 1988]; SCHÖNBORN C., *I presupposti teologici della controversia delle immagini*, in AA.VV., *Culto delle immagini e crisi iconoclasta*. Atti del Convegno di studi, Catania 16-17 maggio 1984 (= Quaderni di Synaxis 2), Palermo 1986, 55-68; STEIN D., *Der Beginn des byzantinischen Bilderstreites und seine Entwicklung*, Münich 1980; STIERNON D., s. v. *Iconoclasme*, in *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain* 5 (Paris 1962) 1160-1166; STOKES G. T., s. v. *Iconoclastae*, in SMITH W., - WACE H. (edd.), *Dictionnary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines* 3 (London 1882) 198-205; THÜMMEL H. G., *Bilderlehre und Bilderstreit. Arbeiten zur Auseinandersetzung über die Ikone und ihre Begründung vornehmlich in 8. und 9. Jht.* (= Das östliche Kirche, n.f. 40), Würzburg 1991; THÜMMEL H. G., *Die Frühgeschichte des ostkirchlichen Bilderlehre. Texte und Untersuchungen zur Zeit vor dem Bilderstreit* (= Texte und Untersuchungen 139), Berlin 1992; VILANOVA E., *La crisi iconoclasta*, in ID., *Storia della Teologia*, I, Roma 1991, 232-240, trad. it.; WOHLMUTH J. (ed.), *Streit um das Bild. Das zweite Konzil von Nizäa (787) in ökumenischer Perspektive* (= Studium Universale 9), Bonn 1989.

Isacco di Antiochia ⟶ MONOFISITI*

Cf DPAC II, 1828: s. v. (VAN ESBROECK M.).

ALBERT M., *Isaac d'Antioche*, in ALBERT M. et alii (edd.), *Christianismes orientaux*. Introduction à l'étude des langues et des littératures (= Initiations au christianisme ancien), Paris 1993, 347 (cf anche p. 422: indice); BALL C.J., s. v. *Isaacus (31) Antiochenus*, in SMITH W., - WACE H. (edd.), *Dictionnary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines* 3 (London 1882) 295-296; BARDENHEWER O., *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, IV, Freiburg Br. 1924, 402-407; BAUMSTARK A., *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, rist. Berlin 1968, 63-66; BROCK S. P., *The Published Verse Homilies of Isaac of Antioch, Jakob of Serugh and Narsai: Index of Incipits*, in "Journal of Semitic Studies" 32 (1987) 279-313; CHABOT J.-B., *La littérature syriaque*, Paris 1935, 33-35; DUCROS X., s. v. *Isaac d'Antioche*, in *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain* 6 (Paris 1967) 116; FÉGHALI P., *Isaac d'Antioche, poème sur l'incarnation du Verbe*, in "Parole de l'Orient" 10 (1981-1982) 79-102; FÉGHALI P., *Isaac d'Antioche, un hymne sur l'incarnation*, in "Parole de l'Orient" 11 (1983) 201-222; GRAFFIN F., s. v. *Isaac d'Amide et Isaac d'Antioche*, in *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique* 7/2 (Paris 1971) 2010-2011; KAZAN S., *Isaac of Antioch's Homily against the Jews*, in "Orientalia Christiana Periodica" 45 (1961) 30-53; 46 (1962) 87-98; 47 (1963) 89-97; 49 (1965) 57-78; KRÜGER P., s. v. *Isaak von Antiocheia*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 5 (Freiburg Br. 1960[2]) 772; ORTIZ DE URBINA I., s. v. *Isacco di Antiochia*, in *Enciclopedia Cattolica* 7 (Città del Vaticano 1951) 232; ORTIZ DE URBINA I., *Patrologia Syriaca*, Roma 1965[2], 100-102; PETIT L., s. v. *Isaac d'Antioche*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* 8/1 (Paris 1924) 8-10; SPULER B., s. v. *Isaak von Antiochien*, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* 3 (Tübingen 1959[3]) 903.

Isacco di Ninive ⟶ NESTORIANI*

Cf CPG III, 7868-7869; DPAC II, 1829-1830: s. v. (LAVENANT R.).

- BROCK S. P. *Syriac Studies 1971-1980. A classified Bibliography*, in "Parole de l'Orient"

10 (1981-1982) 351 numero 66; ID., *Syriac Studies 1981-1985. A classified Bibliography*, ivi 15 (1987) 323 numero 56.
Per le opere cf BEDJAN P., *Mar Isaacus Ninivita, de perfectione religiosa*, Paris / Leipzig 1909, cf anche TOURAILLE J., *Isaac le Syrien. Oeuvres spirituelles*, Paris 1981 [trad. francese]; BETTIOLO P., *Isacco di Ninive. Discorsi spirituali*, Magnano 1985 [trad. it. di 4 *Centurie* gnostiche].
ALBERT M., *Isaac de Ninive*, in ALBERT M. et alii (edd.), *Christianismes orientaux*. Introduction à l'étude des langues et des littératures (= Initiations au christianisme ancien), Paris 1993, 357; BALL C.J., s. v. *Isaacus (14) Ninivita*, in SMITH W., - WACE H. (edd.), *Dictionnary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines* 3 (London 1882) 291-292; BAUMSTARK A., *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, rist. Berlin 1968, 223-225; BETTIOLO P., *«Avec la charité comme but»: Dieu et création dans la méditation d'Isaac de Ninive*, in "Irenikon" 63 (1990) 323-345; BETTIOLO P., *Isacco di Ninive*, in QUACQUARELLI A. (ed.), *Complementi interdisciplinari di patrologia*, Roma 1989, 588-591; BROCK S.P., *St. Isaak of Nineveh*, in "The Way" (gennaio 1981) 68-74; CHABOT J.-B., *De Isaaci Ninivitae vita, scriptis et doctrina*, Paris 1892; CHABOT J.-B., *La littérature syriaque*, Paris 1935, 104; DEPPE K., *Die Logoi asketikoi des Isaak von Niniveh*, in AA.VV., *P. de Lagarde und die syrische Kirchengeschichte*, Göttingen 1948, 35-57; DUCROS X., s. v. *Isaac d'Antioche*, in *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain* 6 (Paris 1967) 121-122; DUVAL R., *La littérature syriaque*, Paris 1907[3], rist. Amsterdam 1980, 233-235; KHALIFÉ-HACHEM É., *L'âme et les passions des hommes d'après un texte d'Isaac de Ninive*, in "Parole de l'Orient" 12 (1984-85) 201-218; KHALIFÉ-HACHEM É., *La prière pure et la prière spirituelle selon Isaac de Ninive*, in AA.VV., *Mémorial Mgr Gabriel Khouri-Sarkis*, Louvain 1969, 157-173; KHALIFÉ-HACHEM É., s. v. *Isaac de Ninive*, in *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique* 7/2 (Paris 1971) 2041-2054 [con bibliografia]; LICHTER D.A., *Tears and Contemplation in Isaac of Niniveh*, in "Diakonia 11" (1976) 239-258; MASCIA P.T., *The Gift of Tears in Isaac of Niniveh: A Transition to Pure Prayer and the Virtue of Mercy*, in "Diakonia" 14 (1979) 255-265; ORTIZ DE URBINA I., s. v. *Isacco di Ninive*, in *Enciclopedia Cattolica* 7 (Città del Vaticano 1951) 233; ORTIZ DE URBINA I., *Patrologia Syriaca*, Roma 1965[2], 145-146; PAPIN J., s. v. *Isaak von Ninive*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 5 (Freiburg Br. 1960[2]) 775; PETIT L., s. v. *Isaac de Ninive*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* 8/1 (Paris 1924) 10-12; SPULER B., s. v. *Isaak von Ninive*, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* 3 (Tübingen 1959[3]) 903; TSIRPANLIS C.N., *Praxis and Theoria: The Heart Love and Light Mysticism in Saint Isaac the Syrian*, in "Patristic and Byzantine Review" 6 (1987) 93-120.

Longino (vescovo dei Nobadi) ⟶ MONOFISITI*
Cf CPG III, 7217-7220; DPAC II, 2020-2021: s. v. (LADOCSI G.).
FLICHE A., - MARTIN V. (edd.), *Storia della Chiesa*, IV, Torino 1972[3], 824 (indice), trad. it.; FREND W.H.C., *The Rise of the Monophysite Mouvement. Chapters in the History of the Church in the fifth and sixth Centuries*, Cambridge 1972, 400 (indice); HONIGMANN E., *Evêques et évêchés monophysites d'Asie antérieure au VIe siècle*, Louvain 1951, 264 (indice).

Martirio (Sahdona) ⟶ NESTORIANI*
Cf DPAC II, 2154-2155: s. v. (DI BERARDINO A.).
BETTIOLO P., *Isho'yabh III e Martirio*, in QUACQUARELLI A. (ed.), *Complementi interdisciplinari di patrologia*, Roma 1989, 581-584; BREYDY M., *Une attestation exclusive de Sadhona*, in "Parole de l'Orient" 15 (1988-1989) 261-268; DE HALLEUX A., *Un chapitre retrouvé de la perfection de Martyrius*, in "Le Muséon" 88 (1975) 235-295; DE HALLEUX A., *La christologie de Martyrios-Sahdona dans l'évolution du nestorianisme*, in "Orientalia Christiana Periodica" 23 (1957) 5-32; DE HALLEUX A., *Martyrios-Sahdona. La vie mouvementée d'un «hérétique» de l'Église nestorienne*, in "Orientalia Christiana Periodica" 24 (1958) 93-128; LELOIR L., s. v. *Martyrius (Sahdona)*, in *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique* 10 (Paris 1980) 737-742; LELOIR L., *La pensée monastique d'Éphrem et Martyrius*, in AA.VV., *Symposium Syriacum 1972*

(= Orientalia Christiana Analecta 197), Roma 1974, 105-134; ORTIZ DE URBINA I., *Patrologia Syriaca*, Roma 1965², 146; WEHBÉ L., *Textes bibliques dans les écrits de Martyrios-Sahdona*, in "Melto" 5 (1969) 61-112.

Monoergismo - Monoergisti (→ monotelismo)
Cf DPAC II, 2289-2291: s. v. *Monoergismo, monotelismo* (SIMONETTI M.).
FLICHE A., – MARTIN V. (edd.), *Storia della Chiesa*, V, Torino 1970², 169-184 e 193-197 (cf anche p. 785: indice), trad. it.; WINKELMANN F., s. v. *Monergismus*, in *Lexikon des Mittelalters* 6 (München / Zürich 1993) 754-755; WINKELMANN F., *Monenergetisch-monotheletischer Streit*, in *Theologische Realenzyklopädie* 23 (Berlin / New York 1994) 205-209 [con bibliografia]. Vedi la voce seguente per ulteriore bibliografia.

Monotelismo - Monoteliti (→ monoergismo)
Cf DPAC II, 2289-2291: s. v. *Monoergismo, monotelismo* (SIMONETTI M.).
BONAIUTI E., *Scisma ed eresia alle soglie del Medioevo. Eraclio, l'impero d'Oriente e il monotelismo*, in "Quaderni medievali" 3 (Bari 1977) 11-29; 4 (1978) 5-41; BROCK A., *A monothelite Florilegium in Syriac*, in LAGA C., – MINITIZ J. A., – VAN ROMPAY L. (edd.), *After Chalcedon.* Studies in Theology and Church History offered to Prof. Albert van Roey for his 70th birthday (= Orientalia Lovaniensia Analecta 18), Louvain 1985, 35-45; BULGAKOV S. N., *Il dogma delle due volontà in Cristo*, in ID., *L'Agnello di Dio: Il mistero del Verbo Incarnato*, Roma 1990, 127-143 [originale russo 1933]; CARCIONE F., *Energheia, Thelema e Theokinetos nella lettera di Sergio, patriarca di Costantinopoli, a papa Onorio Primo*, in "Orientalia Christiana Periodica" 51 (1985) 263-276; CARCIONE F., *Sergio di Costantinopoli e Onorio I nella controversia monotelita del VII secolo. Alcuni chiarimenti sulla loro dottrina e sul ruolo nella vicenda* (= Ecclesia Mater 4), Roma 1985; CHADWICK H., *Theodor of Tarsus and Monotheletism*, in BRENNECKE H. C., – GRASMÜCK E. L., – MARKSCHIES Ch. (hrsgg.), *Logos. Festschrift für Luise Abramowski* (= Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 67), Berlin / New York 1993, pp. 534-544; DALMAIS I. H., s. v. *Monothélisme*, in *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain* 9 (Paris 1980) 590-591; FLICHE A., – MARTIN V. (edd.), *Storia della Chiesa*, V, Torino 1970², 228-248 (cf anche p. 785: indice), trad. it.; GRUMEL V., *Recherches sur l'histoire du monothélisme*, in "Échos d'Orient" 27 (1928) 6-16. 257-277; 28 (1929) 19-34.158-166. 272-282; 29 (1930) 16-28; HEFELE C. V., *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, traduite par LECLERCQ H., III/1, Paris 1909, 317-600; JUGIE M., s. v. *Monothélisme*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* 10/2 (Paris 1929) 2307-2323; LÉTHEL F. M., *La prière de Jésus à Gethsémani dans la controverse monothélite*, in HEINZER F., – SCHÖNBORN C. (hrsgg.), *Maximus Confessor.* Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg 2-5 sept. 1980 (= Paradosis 27), Friburg (Schw.) 1982, 207-214; MAYER A., s. v. *Monotelismo*, in *Enciclopedia Cattolica* 8 (Città del Vaticano 1952) 1319-1324; MURPHY F.X., – SHERWOOD P., *Constantinople II et Constantinople III*, Paris 1974, 131-260; PARENTE P., *Uso e significato del termine «Theokinetos» nella controversia monotelita*, in "Revue des Études Byzantines" 11 (1953) 241-251; PLANK B., s. v. *Monotheletismus*, in *Lexikon des Mittelalters* 6 (München / Zürich 1993) 765-766; RAHNER K., – GRILLMEIER A., s. v. *Monotheletismus (Monenergismus)*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 7 (Freiburg Br. 1962²) 570-572; SIMONETTI M., *Le controversie cristologiche nel VI e VII secolo*, in AA.VV., *Martino I papa (649-653) e il suo tempo*. Atti del XXVIII Convegno storico internazionale, Todi 13-16 ottobre 1992 (= Atti dei Convegni dell'Accademia Tudertina e del Centro di Studi sulla Spiritualità Medievale, ns 5) Spoleto 1992, 85-102; VERGHESE P., *The monothelete Controversy. A historical Survey*, in "Greek Orthodox Theological Review" 13 (1968) 196-208; ZOCCA E., *Onorio e Martino: due papi di fronte al monotelismo*, in AA.VV., *Martino I papa (649-653) e il suo tempo*, o. c., 103-147.

Paolo di Afrodisia → MONOFISITI*
Cf CPG III, 7234; DPAC II, 2626: s. v. (STIERNON D.).
HONIGMANN E., *Évêques et évêchés monophysites d'Asie antérieure au VIᵉ siècle*, Louvain 1951, 269 (indice).

Paolo di Antiochia (di Beth Ukkame) → MONOFISITI*

Cf CPG III, 7203-7214; DPAC II, 2627: s. v. (GRIBOMONT J.).

BROOKS E.W., *Paul of Antioch and the Alexandrine Schism of 575*, in "Byzantinische Zeitschrift" 30 (1929-1930) 468-476; FLICHE A., - MARTIN V. (edd.), *Storia della Chiesa*, IV, Torino 1972[3], 832 (indice), trad. it.; FREND W.H. C., *The Rise of the Monophysite Mouvement. Chapters in the History of the Church in the fifth and sixth Centuries*, Cambridge 1972, 402 (indice s. v. *Paul "The Black"*); HERMANN Th., *Paul von Antiochia und das alexandrinische Schisma von Jahre 575*, in "Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche" 27 (1920) 263-304; HONIGMANN E., *Évêques et évêchés monophysites d'Asie antérieure au VI[e] siècle*, Louvain 1951, 269 (indice s. v. *Paul de Beth Ukkame*).

Paolo di Callinico → MONOFISITI*

Cf DPAC II, 2627-2628: s. v. (SAUGET J.-M.).

BAUMSTARK A., *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, rist. Berlin 1968, 174; CHABOT J.-B., *La littérature syriaque*, Paris 1935, 70-71; DUVAL R., *La littérature syriaque*, Paris 1907[3], rist. Amsterdam 1980, 359; GWYNN J., s. v. *Paulus Callinicensis*, in SMITH W., - WACE H. (edd.), *Dictionnary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines* 4 (London 1887) 256; KOTTER B., s. v. *Paulos, Bischof von Kallinikos*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 8 (Freiburg Br. 1963[2]) 211; ORTIZ DE URBINA I., *Patrologia Syriaca*, Roma 1965[2], 245-246; SPULER B., s. v. *Paulus von Kallinikos*, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* 5 (Tübingen 1961[3]) 191.

Paolo II di Costantinopoli → MONOTELITI

Cf CPG III, 7620-7621; DPAC II, 2630-2631: s. v. (STIERNON D.).

CONTE P., *Chiesa e primato nelle Lettere dei papi del sec. VII*, Roma 1971, 582 (indice); FLICHE A., - MARTIN V. (edd.), *Storia della Chiesa*, V, Torino 1970[2], 787 (indice), trad. it.; GRUMEL V., *Les Regestes des actes du patriarcat de Constantinople*, I/1, Kadiköi / Bucarest 1932, numeri 299-301; MACDONALD SINCLAIR W., s. v. *Paulus (19) II, Patriarch of Constantinople*, in SMITH W., - WACE H. (edd.), *Dictionnary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines* 4 (London 1887) 257-258; MAGI L., *La Sede Romana nella corrispondenza degli imperatori e patriarchi bizantini (V-VII sec.)*, Roma / Louvain 1972, 212-223; NIGGL Th., s. v. *Paulos II, Patriarch von Konstantinopel*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 8 (Freiburg Br. 1963[2]) 212; VAN DIETEN J. L., *Geschichte der Patriarchen von Sergios I. bis Johannes VI. (610-715)*, Amsterdam 1972, 76-103.

Paolo di Nisibi (o Paolo il persiano) → NESTORIANI*

Cf CPG III, 7010-7015; DPAC II, 2632-2633: s. v. (GRIBOMONT J.).

FLICHE A., - MARTIN V. (edd.), *Storia della Chiesa*, IV, Torino 1972[3], 832 (indice), trad. it.; GUILLAUMONT A., *Un colloque entre orthodoxes et théologiens nestoriens de Perse sous Justinien*, in "Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres" (Paris 1970) 201-207; GUILLAUMONT A., *Justinien et l'Eglise de Perse*, in "Dumbarton Oaks Papers" 23-24 (1969-1970) 39-66; MERCATI G., *Per la vita e gli scritti di Paolo il Persiano* (= Studi e Testi 5), Roma 1901, 180-206; ORTIZ DE URBINA I., *Patrologia Syriaca*, Roma 1965[2], 117-118; ORTIZ DE URBINA I., s. v. *Paulos, nestorian. Metropolit. von Nisibi*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 8 (Freiburg Br. 1963[2]) 212-213; RICHARD M., *Johannis Caesariens Opera* (= Corpus Christianorum. Series Graeca 1), Turnhout 1977, XXXIX-XLI; SALMON G., s. v. *Paulus (40) of Nisibi*, in SMITH W., - WACE H. (edd.), *Dictionnary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines* 4 (London 1887) 262-263; VÖÖBUS A., *History of the School of Nisibi*, Louvain 1965, 170-172.

Pauliciani

Cf DPAC II, 2719-2720: s. v. (VOICU S.J.).

ASTRUC C. et alii, *Les sources grecques pour l'histoire des Pauliciens d'Asie Mineure*, in *Travaux et Mémoires du Centre de recherche d'histoire et de civilisation byzantines* 4

(1970) 1-227; BECK H.-G., s. v. *Paulikianer*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 8 (Freiburg Br. 1963²) 205-206; BYLES COWELL M., s. v. *Pauliciani*, in SMITH W., - WACE H. (edd.), *Dictionnary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines* 4 (London 1887) 219-230; CAMELOT P.-Th., s. v. *Pauliciens*, in *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain* 10 (Paris 1985) 945; CARDONA G. R., *I Pauliciani*, in CASTELLANI G. (ed.), *Storia delle religioni* 4 (Torino [Ed. UTET] 1971, 6ª ed. interamente rifatta), 801-805, trad. it.; COLPE C., s. v. *Paulizianer*, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* 5 (Tübingen 1961³) 165-166; CONYBEARE F. C., *The Key of Truth. A Manual of the Paulician Church of Armenia*, Oxford 1898; FLICHE A., - MARTIN V. (edd.), *Storia della Chiesa*, V, Torino 1970², 788 (indice), trad. it.; GARSOIAN N., *The Paulician Heresy*, The Hague / Paris 1976; GARSOIAN N., *Byzantine Heresy: A Reinterpretation*, in "Dumbarton Oaks Papers" 25 (1971) 85-113; GRÉGOIRE H., *Les Pauliciens et l'iconoclasme*, in AA.VV., *Mélanges Cumont*, Bruxelles 1936, 723-730; JANIN R., s. v. *Pauliciens*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* 12/1 (Paris 1933) 56-62; LEMERLE P., *L'histoire des Pauliciens d'Asie Mineure d'après les sources grecques*, in *Travaux et Mémoires du Centre de recherche d'histoire et de civilisation byzantines* 5 (1973) 1-144; LOOS M., *Die paulikianische Bewegung und der Ikonoklasmus*, in IRMSCHER J. (hrsg.), *Der byzantinische Bilderstreit. Sozialökonomische Voraussetzungen, ideologische Grundlagen, geschichtliche Wirkungen*, Leipzig 1980, 114-129; MANSELLI R., *L'eresia del male*, Napoli 1963, 65-75; MAYER A., s. v. *Pauliciani*, in *Enciclopedia Cattolica* 9 (Città del Vaticano 1952) 996-997; RUNCIMANN S., *Le manichéisme médiéval*, Paris 1949, 30-60, trad. fr.; SASS K., s. v. *Paulicianesimo*, in POUPARD P. (ed.), *Grande Dizionario delle religioni* 2 (Assisi 1988) 1581-1583, trad. it.; TER-MKRTTSCHIAN K., *Die Paulikianer im byzantinischen Kaiserreiche und verwandte ketzerische Erscheinungen in Armenien*, Leipzig 1893 [presenta anche le fonti armene].

Pietro di Apamea ⟶ MONOFISITI* ⟶ SEVERO DI ANTIOCHIA
Cf DPAC II, 2783-2784: s. v. (DE NICOLA A.).
BARDENHEWER O., *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, V, Freiburg Br. 1962², 20; BECK H.-G., *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1977², 54 e 379; FLICHE A., - MARTIN V. (edd.), *Storia della Chiesa*, IV, Torino 1972³, 835-836 (indice), trad. it.; HONIGMANN E., *Evêques et évêchés monophysites d'Asie antérieure au VIᵉ siècle*, Louvain 1951, 270 (indice); JANIN R., s. v. *Apamée* [Lista dei Vescovi di Apamea], in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique* 3 (Paris 1924) 920; VENABLES E., s. v. *Petrus (12), Bishop of Apamea*, in SMITH W., - WACE H. (edd.), *Dictionnary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines* 4 (London 1887) 340-341.

Pietro di Callinico ⟶ GIACOBITI ⟶ MONOFISITI*
Cf CPG III, 7250-7255; DPAC II, 2792: s. v. (SAUGET J.-M.).
BAUMSTARK A., *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, rist. Berlin 1968, 177; CHABOT J.-B., *La littérature syriaque*, Paris 1935, 78-79; DUVAL R., *La littérature syriaque*, Paris 1907³, rist. Amsterdam 1980, 365-366; EBIED R.Y., *Peter of Antioch and Damian of Alexandria: the End of a Friendship*, in FISCHER R.H. (ed.), *A Tribute to A. Vööbus*, Chicago 1977, 277-282; EBIED R.Y., *Peter of Antioch and Damian of Alexandria. The Tritheist Controversy of the Sixth Century*, in "Colloqium" 15 (Sidney 1982) 17-22; EBIED R. Y., - WICKHAM L. R., *The discourse of Mar Peter Callinicus on the Crucifixion*, in "The Journal of Theological Studies" 26 (1975) 23-37; EBIED R. Y., - VAN ROEY A., - WICKHAM L. R., *Peter of Callinicus. Anti-tritheist Dossier*, Leuven 1981; FREND W. H. C., *The Rise of the Monophysite Mouvement. Chapters in the History of the Church in the fifth and sixth Centuries*, Cambridge 1972, 402 (indice); HONIGMANN E., *Evêques et évêchés monophysites d'Asie antérieure au VIᵉ siècle*, Louvain 1951, 270 (indice); KOTTER B., s. v. *Petros Kallinikos*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 8 (Freiburg Br. 1963²) 366-367; MASPÉRO J., *Histoire des Patriarches d'Alexandrie*, Paris 1923, 420 (indice); ORTIZ DE URBINA I., *Patrologia Syriaca*, Roma 1965², 165; VAN ROEY A., *L'oeuvre littéraire de Pierre de Callinique, patriarche jacobite d'Antioche (581-591)*, in AA.VV., *Orient chrétien*. Actes du XXIXᵉ

congrès international des Orientalistes, Paris 1975, 64-68; VAN ROEY A., *Une controverse christologique sous le patriarcat de Pierre de Callinique*, in AA.VV., *Symposium Syriacum 1976* (= Orientalia Christiana Analecta 205), Roma 1978, 349-357.

Pietro, patriarca di Costantinopoli ⟶ MONOTELITI
BLACKBURNE DANIELL F. H., s. v. *Petrus (15), monothelite Patriarch of Constantinople*, in SMITH W., – WACE H. (edd.), *Dictionnary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines* 4 (London 1887) 341; FLICHE A., – MARTIN V. (edd.), *Storia della Chiesa*, V, Torino 1970², 788 (indice), trad. it.

Pirro, patriarca di Costantinopoli ⟶ MONOTELITI
Cf CPG III, 7615-7618; DPAC II, 2804: s. v. (STIERNON D.).
BLACKBURNE DANIELL F. H., s. v. *Pyrrus*, in SMITH W., – WACE H. (edd.), *Dictionnary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines* 4 (London 1887) 522; CONTE P., *Chiesa e primato nelle Lettere dei papi del sec. VII*, Roma 1971, 583 (indice); FLICHE A., – MARTIN V. (edd.), *Storia della Chiesa*, V, Torino 1970², 788 (indice), trad. it.; GRUMEL V., *Les Regestes des actes du patriarcat de Constantinople*, I/1, Kadiköi / Bucarest 1932, numeri 294-298; MAGI L., *La Sede Romana nella corrispondenza degli imperatori e patriarchi bizantini (V-VII sec.)*, Roma / Louvain 1972, 205-215; ORTIZ DE URBINA I., s. v. *Pirro I*, in *Enciclopedia Cattolica* 9 (Città del Vaticano 1952) 1560; VAN DIETEN J. L., *Geschichte der Patriarchen von Sergios I. bis Johannes VI (610-715)*, Amsterdam 1972, 57-75. 104-105; VOLK O., s. v. *Pyrros I*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 8 (Freiburg Br. 1963²) 908-909.

Sergio, patriarca di Costantinopoli ⟶ MONOERGISTI ⟶ MONOTELITI
Cf CPG III, 7604-7608; DPAC II, 3154: s. v. (STIERNON D.).
BECK H.-G., *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1977², 292-295. 430ss.; BECK H.-G., s. v. *Sergius, Patriarch von Konstantinopel*, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* 5 (Tübingen 1961³) 1712; BLACKBURNE DANIELL F. H., s. v. *Sergius (11), Patriarch of Constantinople*, in SMITH W., – WACE H. (edd.), *Dictionnary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines* 4 (London 1887) 617-618; CARCIONE F., *Enérgheia, Thélema e Thokínetos nella lettera di Sergio, patriarca di Costantinopoli, a papa Onorio Primo*, in "Orientalia Christiana Periodica" 51 (1985) 263-276; CARCIONE F., *Sergio di Costantinopoli ed Onorio I nella controversia monotelita del VII secolo* (= Ecclesia Mater 4), Roma 1985; COCCIA A., *La cristologia di Sofronio ed il compromesso del patriarca Sergio*, in "Bessarione" 4 [AA.VV., *La cristologia nei Padri della Chiesa*], Roma 1985, 107-135; CONTE P., *Chiesa e primato nelle Lettere dei papi del sec. VII*, Roma 1971, 584 (indice); FLICHE A., – MARTIN V. (edd.), *Storia della Chiesa*, V, Torino 1970², 791 (indice), trad. it.; FREND W. H. C., *The Rise of the Monophysite Mouvement. Chapters in the History of the Church in the fifth and sixth Centuries*, Cambridge 1972, 403 (indice); GRUMEL V., *Les Regestes des actes du patriarcat de Constantinople*, I/1, Kadiköi / Bucarest 1932, numeri 279-293; MAGI L., *La Sede Romana nella corrispondenza degli imperatori e patriarchi bizantini (V-VII sec.)*, Roma / Louvain 1972, *passim*, specialmente pp. 196-205; NIGGL Th., s. v. *Sergios I*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 9 (Freiburg Br. 1964²) 687; ORTIZ DE URBINA I., s. v. *Sergio I, patriarca di Costantinopoli*, in *Enciclopedia Cattolica* 11 (Città del Vaticano 1953) 383-384; VAN DIETEN J. L., *Geschichte der Patriarchen von Sergios I. bis Johannes VI. (610-715)*, Amsterdam 1972, 1-56.

Sergio il Grammatico ⟶ MONOFISITI* ⟶ SEVERO DI ANTIOCHIA
Cf CPG III, 7102-7105; DPAC II, 3155: s. v. (SAUGET J.-M.).
BARDY G., s. v. *Sévère d'Antioche* [corrispondeza epistolare tra Sergio e Severo], in *Dictionnaire de Théologie Catholique* 14/2 (Paris 1941) 1996-1997; LEBON J., *Le monophysisme sévérien. Étude historique, littéraire et théologique sur la résistance monophysite au concile de Chalcédoine*, Leuven 1909, rist. New York 1978, 163-172. 538-551; TORRANCE I. R., *Christology after Chalcedon. Severus of Antioch and Sergius the Monophysite*, Norwich 1989.

Sergio di Rish'ayna ⟶ (MONOFISITI*)
Cf DPAC II, 3156-3157: s. v. (SAUGET J.-M.).
BAUMSTARK A., *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, rist. Berlin 1968, 167-169; BETTIOLO P., *Sergio di Rish'ayna*, in QUACQUARELLI A. (ed.), *Complementi interdisciplinari di patrologia*, Roma 1989, 561-564; CHABOT J.-B., *La littérature syriaque*, Paris 1935, 71-72; DUVAL R., *La littérature syriaque*, Paris 1907³, rist. Amsterdam 1980, 247-249.266-273. 276-278. 315. 363-364; GUILLAUMONT A., *Les «Kephalaia gnostica» d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les grecs et les syriens*, Paris 1962, 222-227; SHERVOOD P., s. v. *Sergios von Reschaina*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 9 (Freiburg Br. 1964²) 687-688; SHERWOOD P., *Mimro de Serge de Reshayna sur la vie spirituelle*, in "Oriens Christianus" 5 (1960) 433-459; 6 (1961) 95-115. 121-156.

Severo di Antiochia – Severiani ⟶ MONOFISITI*
Cf CPG III, 7022-7080; DPAC II, 3180-3182: s. v. (SIMONETTI M.).
– BROCK S.P., *Syriac Studies 1960-1970. A classified Bibliography*, in "Parole de l'Orient" 4 (1973) 454-455 numero 105; ID., *Syriac Studies 1971-1980. A classified Bibliography*, ivi 10 (1981-1982) 392-394 numero 133; ID., *Syriac Studies 1981-1985. A classified Bibliography*, ivi 15 (1987) 345 numero 104.
ALBERT M., *Sévère d'Antioche*, in ALBERT M. et alii (edd.), *Christianismes orientaux.* Introduction à l'étude des langues et des littératures (= Initiations au christianisme ancien), Paris 1993, 350-351 (cf anche p. 428: indice); BARDY G., s. v. *Sévère d'Antioche*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* 14/2 (Paris 1941) 1988-2000; CHESNUT R.C., *Three Monophysite Christologies: Severus of Antioch, Philoxenus of Mabbug, and Jacob of Sarug*, Oxford 1976; DALMAIS H.I., *Sources baptismale et mystère pascal d'après les homélies de Sévère d'Antioche sur «la préparation quadragésimale de l'entrée au baptistère»*, in "Parole de l'Orient" 6-7 (1975-1976) 349-356; DARLING R., *The Patriarcate of Severus of Antioch*, Diss. University of Chicago 1982; DE HALLEUX A., s. v. *Severos von Antiocheia*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 9 (Freiburg Br. 1964²) 702-703; DE HALLEUX A., *Philoxène de Mabbog. Sa vie, ses écrits, sa théologie*, Louvain 1963, 64-93 [rapporti tra Severo e i vescovi monofisiti, specialmente Filosseno di Mabbug]; DE VRIES W., *Die Eschatologie des Severus von Antiochien*, in "Orientalia Christiana Periodica" 23 (1957) 354-380; DRAGUET R., *Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ*, Louvain 1924; FLICHE A., – MARTIN V. (edd.), *Storia della Chiesa*, IV, Torino 1972³, 840 (indice), trad. it.; FREND W.H.C., *Isauria: Severus of Antioch'problem-Child 512-518*, in PASCHKE F. (ed.), *Überlieferungsgeschichte Untersuchungen* (= Texte und Untersuchungen 125), Berlin 1981, 209-216; FREND W.H.C., *The Rise of the Monophysite Mouvement. Chapters in the History of the Church in the fifth and sixth Centuries*, Cambridge 1972, 403 (indice); FREND W.H.C., *Severus of Antioch and the Origins of the Monophysite Hierarchy*, in NEIMANN D., – SCHATKIN M. (edd.), *The Heritage of the Early Church. Essays in honour of G.V. Florovski*, Roma 1973, 261-275; GRAFFIN F., s. v. *Sévère d'Antioche*, in *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique* 14 (Paris 1989) 748-751 [con bibliografia]; GRAFFIN F., *La catéchèse de Sévère d'Antioche*, in "L'Orient Syrien" 5 (1960) 47-54; GRIBOMONT J., *La catéchèse de Sévère d'Antioche et le «Credo»*, in "Parole de l'Orient" 6-7 (1975-76) 125-158; GRILLMEIER A., *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, I. *Dall'età apostolica al Concilio di Calcedonia*, Brescia 1982, 1037 (indice), trad. it.; GRILLMEIER A., *Le Christ dans la tradition Chrétienne*, II/1. *Le Concile de Chalcédoine (451). Réception et opposition (451-513)*, Paris 1990, 384-398, trad. francese; HONIGMANN E., *Évêques et évêchés monophysites d'Asie antérieure au VIᵉ siècle*, Louvain 1951, 273 (indice); JUGIE M., *Julien d'Halicarnasse et Sévère d'Antioche*, in "Échos d'Orient" 24 (1925) 129-162. 265-285; JUGIE M., s. v. *Monophysisme. II. Le monophysisme sévérien*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* 10/2 (Paris 1929) 2219-2228; JUGIE M., *Theologia dogmatica Christianorum orientalium ab ecclesia catholica dissidentium*, V, Paris 1935, 420-437 (cf anche p. 798: indice); KRÜGER G., s. v. *Severus, Bischof von Antiochien*, in *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* 18 (Leipzig 1906³) 250-256; LEBON J., *Le*

monophysisme sévérien. Étude historique, littéraire et théologique sur la résistance monophysite au concile de Chalcédoine, Leuven 1909, rist. New York 1978; LEBON J., *La christologie du monophysisme syrien,* in GRILLMEIER A., - BACHT H. (hrsgg.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart,* I, Würzburg 1951, 425-580; cf anche vol. III, ivi 1954, 968s. (indice); MARTIN A.-G., *Prédication de Sévère d'Antioche sur la sécheresse,* in "La Revue Reformée" 36/n° 122 (1985) 49-54; MATEOS J., *Théologie du baptême dans le formulaire de Sévére d'Antioche,* in AA.VV., *Symposium Syriacum 1972* (= Orientalia Christiana Analecta 197), Roma 1974, 135-161; MURPHY F.X., - SHERWOOD P., *Constantinople II et Constantinople III* (= Histoire des Conciles Oecuméniques 3), Paris 1974, 352 (indice); NIN M., *Monaci e monachesimo nella predicazione di Severo di Antiochia. A proposito delle «Omelie Cattedrali» LV e LXI,* in "Augustinianum" 34 (1993) 207-221; OLIVAR A., *La predicación cristiana antigua,* Barcelona 1991, 180-201 [sulla predicazione di Severo d'Antiochia]; OLIVAR A., *Sever d'Antioquia en la història de la predicació,* in "Revista catalana de Teologia" 5 (1980) 403-442; PERRONE L., *Il «Dialogo contro gli aftartodoceti» di Leonzio di Bisanzio e Severo di Antiochia,* in "Cristianesimo nella storia" 1 (1980) 411-442; PHILIPS G., s. v. *Severo di Antiochia,* in *Enciclopedia Cattolica* 11 (Città del Vaticano 1953) 464-465; POGGI V., *Severo di Antiochia alla scuola di Beirut,* in AA.VV., *L'eredità classica nelle lingue orientali,* Roma 1986, 57-71; SAMUEL V. C., *The Council of Chalcedon and the Christology of Severus of Antioch,* New Haven 1957; SPULER B., s. v. *Severus von Antiochien,* in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* 5 (Tübingen 1961³) 1717; TORRANCE I. R., *Christology after Chalcedon. Severus of Antioch and Sergius the Monophysite,* Norwich 1989; TORRANCE I. R., *Paradigme Change in VIth-cent. Christology. The Contribution of Gregory the Theologian to the Christology of Severos of Antioch,* in "The Greek Orthodox Theological Review" 36 (1991) 277-285; VENABLES E., s. v. *Severus (27), Patriarch of Antioch,* in SMITH W., - WACE H. (edd.), *Dictionnary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines* 4 (London 1887) 637-641; ZAMBOLOTSKY N. A., *The Christology of Severus of Antioch,* in "Ekklesiastikos Pharos" 58 (1976) 357-386; ZANANIRI G., s. v. *Sévère d'Antioche,* in *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain* 13 (Paris 1993) 1188-1190; ZANANIRI G., s. v. *Sévère, patriarche d'Antioche,* in *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain* 13 (Paris 1993) 1188-1189.

Stefano bar Sudayle ⟶ MONOFISITI*
Cf DPAC II, 3306-3307: s. v. (SAUGET J.-M.).
ALBERT M., *Étienne bar Sudaïli,* in ALBERT M. et alii (edd.), *Christianismes orientaux.* Introduction à l'étude des langues et des littératures (= Initiations au christianisme ancien), Paris 1993, 351; BARDY G., s. v. *Étienne bar Sudaili,* in *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain* 4 (Paris 1956) 598; BAUMSTARK A., *Geschichte der syrischen Literatur,* Bonn 1922, rist. Berlin 1968, 167, 350; BETTIOLO P., *Stefano bar Sudaili e l'origenismo eterodosso,* in QUACQUARELLI A. (ed.), *Complementi interdisciplinari di patrologia,* Roma 1989, 566-569; CHABOT J.-B., *La littérature syriaque,* Paris 1935, 66-67; DUVAL R., *La littérature syriaque,* Paris 1907³, rist. Amsterdam 1980, 356-360; ERHARTER H., s. v. *Stephan bar Sudaili,* in *Lexikon für Theologie und Kirche* 9 (Freiburg Br. 1964²) 1042; FROTHINGHAM A. L., *Stephen Bar Sudaïli the Syrian Mystic and the Book of Hierotheos,* Leyden 1886; GUILLAUMONT A., s. v. *Étienne bar Soudaïlî,* in *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique* 4/2 (Paris 1961) 1481-1488; JANSMA T., *Philoxenus' Letter to Abraham and Orestes concerning Stephen bar Sudaïli,* in "Le Muséon" 87 (1974) 70-86; NAU F., s. v. *Étienne bar Soudaïli,* in *Dictionnaire de Théologie Catholique* 5/1 (Paris 1924) 981-982; ORTIZ DE URBINA I., *Patrologia syriaca,* Roma 1965², 103-104; SPULER B., s. v. *Stephanus bar Sudaile,* in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* 6 (Tübingen 1962³) 360; VAN ROEY A., s. v. *Étienne bar Sudaylê,* in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique* 15 (Paris 1963) 1208-1209.

Stefano Gobar ⟶ GIOVANNI FILOPONO ⟶ MONOFISITI* ⟶ TRITEISTI
Cf CPG III, 7300; DPAC II, 3308: s. v. (SIMONETTI M.).
AUBERT R., s. v. *Étienne Gobar,* in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique* 15 (Paris 1963) 1226; BARDY G., s. v. *Étienne Gobar,* in *Catholicisme hier, aujour-*

d'hui, demain 4 (Paris 1956) 598; BARDY G., *Le Florilège d'Étienne Gobar*, in "Revue des Études Byzantines" 5 (1947) 5-30; 7 (1949) 51-52; HARNACK A., *The "sic et non" of Stephanus Gobarus*, in "The Harvard theological Review" 16 (1923) 205-234; KOTTER B., s. v. *Stephanos Gobaros*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 9 (Freiburg Br. 1964²) 1049.

Temistio, diacono di Alessandria ⟶ AGNOETI ⟶ SEVERO DI ANTIOCHIA
Cf CPG III, 7285-7292; DPAC II, 3360-3361: s. v. (STIERNON D.).
AMANN É., s. v. *Thémistius*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* 15/1 (Paris 1946) 219-222; BECK H.-G., *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1977², 290. 391ss; FERRUA A., s. v. *Temistio, diacono di Alessandria*, in *Enciclopedia Cattolica* 11 (Città del Vaticano 1953) 1881; HERMANN T., *Monophysitica*, in "Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche" 32 (1933) 287-294.

Teodoro di Alessandria ⟶ GIACOBITI ⟶ MONOFISITI*
Cf CPG III, 7236; DPAC II, 3375: s. v. (LADOCSI G.).
FLICHE A., – MARTIN V. (edd.), *Storia della Chiesa*, V, Torino 1971², 793 (indice), trad. it.; HONIGMANN E., *Evêques et évêchés monophysites d'Asie antérieure au* VIᵉ *siècle*, Louvain 1951, 275 (indice); MASPÉRO J., *Histoire des Patriarches d'Alexandrie*, Paris 1923, 425 (indice); MOLE H., s. v. *Theodorus (3), Jacobite Patriarch of Alexandria*, in SMITH W., – WACE H. (edd.), *Dictionnary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines* 4 (London 1887) 925.

Teodoro di Bostra ⟶ GIACOBITI ⟶ MONOFISITI*
Cf CPG III, 7201 (cf anche 7173-7174); DPAC II, 3376-3377: s. v. (DE NICOLA A.).
FREND W. H. C., *The Rise of the Monophysite Mouvement. Chapters in the History of the Church in the fifth and sixth Centuries*, Cambridge 1972, 404 (indice); HONIGMANN E., *Evêques et évêchés monophysites d'Asie antérieure au* VIᵉ *siècle*, Louvain 1951, 157-164. 169.172. 176.185. 201,1. 211,5.

Teodoro di Copro ⟶ MONOFISITI*
Cf CPG III, 7225; DPAC II, 3378: s. v. (DE NICOLA A.).
HONIGMANN E., *Evêques et évêchés monophysites d'Asie antérieure au* VIᵉ *siècle*, Louvain 1951, 226-227.

Teodoro di Costantinopoli [diacono] ⟶ MONOTELITI
Cf CPG III, 7632; DPAC II, 3378-3379 (DE NICOLA A.).
BARDENHEWER O., *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, V, Freiburg Br. 1962², 20; BECK H.-G., *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1977², 433; BLACKBURNE DANIELL F. H., s. v. *Theodorus (12)*, in SMITH W., – WACE H. (edd.), *Dictionnary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines* 4 (London 1887) 933.

Teodoro di File ⟶ MONOFISITI*
Cf CPG III, 7227; DPAC II, 3380: s. v. (DE NICOLA A.).
BLACKBURNE DANIELL F. H., s. v. *Theodorus (36)*, in SMITH W., – WACE H. (edd.), *Dictionnary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines* 4 (London 1887) 949; FLICHE A., – MARTIN V. (edd.), *Storia della Chiesa*, IV, Torino 1972³, 665-666, trad. it.; FREND W. H. C., *The Rise of the Monophysite Mouvement. Chapters in the History of the Church in the fifth and sixth Centuries*, Cambridge 1972, 404 (indice); MASPÉRO J., *Théodore de Philae*, in "Revue de l'histoire des religions" 59 (1909) 299-317; HONIGMANN E., *Evêques et évêchés monophysites d'Asie antérieure au* VIᵉ *siècle*, Louvain 1951, 275 (indice).

Teodoro bar Koni —> NESTORIANI*

Cf DPAC II, 3380-3381: s. v. (SAUGET J.-M.).

- BROCK S.P., *Syriac Studies 1981-1985. A classified Bibliography*, in "Parole de l'Orient" 15 (1987) 347 numero 109.

AMANN É, s. v. *Théodore bar-Koni*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* 15/1 (Paris 1946) 228-229; BAUMSTARK A., *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, rist. Berlin 1968, 218-219; BRADE L., *Untersuchungen zum Scholienbuch des Theodoros bar Konai: die Übernahme des Erbes von Theodoros von Mopsuestia in die nestorianischen Kirche*, Wiesbaden 1975; BRADE L., *Die Herkunft von Prologen in den Paulusbriefexegesen des Theodors bar Konai und Ishodad von Merv*, in "Oriens Christianus" 60 (1976) 162-171; CHABOT J.-B., *La littérature syriaque*, Paris 1935, 107-108; DE VRIES G. (= W), s. v. *Teodoro bar Koni*, in *Enciclopedia Cattolica* 11 (Città del Vaticano 1953) 1933; DUVAL R., *La littérature syriaque*, Paris 1907³, rist. Amsterdam 1980, 368-369; GRIFFITH S.H., *Chapters ten of the «Scholion» Theodore bar Koni's Apology for Christianity*, in "Orientalia Christiana Periodica" 47 (1981) 158-188; ORTIZ DE URBINA I., *Patrologia Syriaca*, Roma 1965², 216-221.

Teodoro di Pharan [da identificare con —> Teodoro di Raithu?] —> MONOERGISTI

Cf DPAC II, 3388-3389: s. v. (LADOCSI G.)

AMANN É, s. v. *Théodore de Pharan*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* 15/1 (Paris 1946) 279-282; ELERT W., *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie. Eine Untersuchung über Theodor von Pharan und seine Zeit*, Berlin 1957; ELERT W., *Theodor von Pharan und Theodor von Raithu*, in "Theologische Literaturzeitung" 76 (1951) 67-76; FLICHE A., - MARTIN V. (edd.), *Storia della Chiesa*, V, Torino 1971², 794 (indice), trad. it.; KAWERAU P., s. v. *Theodor von Pharan*, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* 6 (Tübingen 1962³) 748; VAN ROEY A., s. v. *Theodoros, Bischof von Pharan*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 10 (Freiburg Br. 1965²) 44; VENABLES E., s. v. *Theodorus (35), Bishop of Pharan*, in SMITH W., - WACE H. (edd.), *Dictionnary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines* 4 (London 1887) 948-949.

Teodoro di Raithu [da identificare con —> Teodoro di Pharan?]

Cf CPG III, 7600-7602 (cf 6823); DPAC II, 3389-3390: s. v. (STUDER B.).

BECK H.-G., *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1977², 374. 382s. 430s.; ELERT W., *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie. Eine Untersuchung über Theodor von Pharan und seine Zeit*, Berlin 1957, particolarmente pp. 185-229; ELERT W., *Die theopaschitische Formel*, in "Theologische Literaturzeitung" 75 (1950) 195-206; ELERT W., *Theodor von Pharan und Theodor von Raithu*, in "Theologische Literaturzeitung" 76 (1951) 67-76; NIKAS A. Th., *[Vita, opere e insegnamento di Teodoro di Raithu]* (in greco), Atene 1981; PETERSON E., s. v. *Teodoro di Raithu*, in *Enciclopedia Cattolica* 11 (Città del Vaticano 1953) 1938; RICHARD M., s. v. *Théodore de Raïthu*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* 15/1 (Paris 1946) 282-283; SPEIGL J., *Der Autor der Schrift «De Sectis» über die Konzilien und Religionspolitik Justinians*, in "Annuarium Historiae Conciliorum" 2 (1970) 207-230; STUDER B., s. v. *Theodoros von Raithu*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 10 (Freiburg Br. 1965²) 45.

Teodosio di Alessandria —> MONOFISITI* —> SEVERO DI ANTIOCHIA

Cf CPG III, 7130-7159; DPAC II, 3393-3394: s. v. (ORLANDI T.).

AMANN É., s. v. *Théodose d'Alexandrie*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* 15/1 (Paris 1946) 325-328; CARTA PAOLUCCI C., *Teodosio di Alessandria nelle fonti calcedoniane e anticaldonesi*, in "Studi e ricerche sull'Oriente cristiano" 15 (1992) 49-66; DE HALLEUX A., s. v. *Theodosios I, monophysit. Patriarch von Alexandrien*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 10 (Freiburg Br. 1965²) 47-48; DE VRIES G. (= W.), s. v. *Teodosio, patriarca monofisita di Alessandria*, in *Enciclopedia Cattolica* 11 (Città del Vaticano 1953) 1939-1940; FLICHE A., - MARTIN V (edd.), *Storia della Chiesa*, IV, Torino 1972³, 844 (indice), trad. it.; FREND W.H.C., *The Rise of the Monophy-*

site Mouvement. Chapters in the History of the Church in the fifth and sixth Centuries, Cambridge 1972, 404 (indice); GRILLMEIER A., – BACHT H. (hrsg.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, III, Würzburg 1954, 974 (indice); HONIGMANN E., *Évêques et évêchés monophysites d'Asie antérieure au VIe siècle*, Louvain 1951, 275 (indice); MASPÉRO J., *Histoire des Patriarches d'Alexandrie*, Paris 1923, 425 (indice); ORLANDI T., *Teodosio di Alessandria nella letteratura copta* in "Giornale italiano di Filologia" 23 (1971) 175-185.

Teodosio [presbitero] di Alessandria ⟶ MONOFISITI*
Cf CPG III, 7223; DPAC II, 3394: s. v. (IRMSCHER J.).
HONIGMANN E., *Évêques et évêchés monophysites d'Asie antérieure au VIe siècle*, Louvain 1951, 226-227.

Teodosio [monaco monofisita, poi patriarca di Gerusalemme] ⟶ MONOFISITI*
Cf DPAC II, 3398-3399: s. v. (LADOCSI G.).
FLICHE A., – MARTIN V. (edd.), *Storia della Chiesa*, IV, Torino 1972[3], 844 (indice), trad. it.; FREND W. H. C., *The Rise of the Monophysite Mouvement. Chapters in the History of the Church in the fifth and sixth Centuries*, Cambridge 1972, 404 (indice); GRILLMEIER A., – BACHT H. (hrsg.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, III, Würzburg 1954, 974 (indice); PERRONE L., *Le chiese di Palestina e le controversie cristologiche. Dal concilio di Efeso (431) al secondo concilio di Costantinopoli (553)*, Brescia 1980, 331-339; VENABLES E., s. v. *Theodosius (21)*, in SMITH W., – WACE H. (edd.), *Dictionnary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines* 4 (London 1887) 968.

Teopaschiti
Cf DPAC II, 3409-3410: s. v. (STUDER B.) e II, 3529: s. v. *Unus ex trinitate passus est* (STUDER B.).
AMANN E., s. v. *Théopaschite (controverse)*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* 15/1 (Paris 1946) 505-512; CARBONE V., s. v. *Teopaschiti*, in *Enciclopedia Cattolica* 11 (Città del Vaticano 1953) 1977-1978; ELERT W., *Die Theopaschitische Formel*, in "Theologische Literaturzeitung" 75 (1950) 195-206; FLICHE A., – MARTIN V. (edd.), *Storia della Chiesa*, IV, Torino 1972[3], 847 (indice s. v. *«Unus de Trinitate Passus Est»*), trad. it.; GRILLMEIER A., *Mit Ihm und in Ihm*, Freiburg Br. 1975, *passim*; GRILLMEIER A., – BACHT H. (hrsg.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, III, Würzburg 1954, 974 (indice); KRÜGER G., s. v. *Theopaschiten*, in *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* 19 (Leipzig 1907[3]) 658-662; LACHENSCHMID R., s. v. *Theopaschismus*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 10 (Freiburg Br. 1965[2]) 83; McGUCKIN J. A., *The «Theopaschite Confession» (Text and historical Context): a Study in the Cyrilline Re-interpretation of Chalcedon*, in "The Journal of Ecclesiastical History" 35 (1984) 239-255; MURPHY F. X., – SHERWOOD P., *Constantinople II et Constantinople III* (= Histoire des Conciles Oecuméniques 3), Paris 1974, 59-60 e 67-68; RICHARD M., *Proclus de Constantinople et le Théopaschisme*, in "Revue d'Histoire Ecclesiastique" 38 (1948) 303-331; SAROT M., *Patripassianism, Theopaschitism and the Suffering of God: Some historical and systematic Considerations*, in "Religious Studies" 26 (1990) 363-375; SCHURR V., *Die Trinitatätslehre des Boethius im Lichte der skytischen Kontroversen*, Paderborn 1935; SIMONETTI M., *Ferrando di Cartagine nella controversia teopaschita*, in AUF DER MAUR H. J., – BAKKER L., – VAN DE BUNT A., – WALDRAM J. (edd.), *Fides Sacramenti. Sacramentum Fidei*. Studies in honour of P. Smulders, Assen 1981, 219-231.

Timoteo IV di Alessandria ⟶ MONOFISITI*
Cf CPG III, 7090-7100; DPAC II, 3453-3454: s. v. (DI BERARDINO A.).
BROCK S. P., *A New Syriac Baptismal Ordo attributed to Timothy of Alexandria*, in "Le Muséon" 83 (1970) 367-431; FLICHE A., – MARTIN V. (edd.), *Storia della Chiesa*, IV, Torino 1972[3], 845 (indice), trad. it.; FREND W. H. C., *The Rise of the Monophysite Mouvement. Chapters in the History of the Church in the fifth and sixth Centuries*,

Cambridge 1972, 257. 269s. 307; HONIGMANN E., *Evêques et évêchés monophysites d'Asie antérieure au* VI^{e} *siècle*, Louvain 1951, 276 (indice); MASPÉRO J., *Histoire des Patriarches d'Alexandrie*, Paris 1923 (vedi indice).

Timoteo I nestoriano → NESTORIANI*

Cf DPAC II, 3457-3558: s. v. (DE NICOLA A.).

BAUMSTARK A., *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, rist. Berlin 1968, 217s.; CASPAR R., *Les versions arabes du dialogue entre le catholicos Timothée I et le calife al-Mahdi*, in "Islamochristiana" 3 (1977) 107-175; CHABOT J.-B., *La littérature syriaque*, Paris 1935, 108s.; DE VRIES G. (= W.), s. v. *Timoteo I*, in *Enciclopedia Cattolica* 12 (Città del Vaticano 1954) 111-112; DE VRIES W., s. v. *Timotheos I*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 10 (Freiburg Br. 1965^{2}) 200-201; DUVAL R., *La littérature syriaque*, Paris 1907^{3}, rist. Amsterdam 1980, 382; JUGIE M., *Theologia dogmatica Christianorum orientalium ab ecclesia catholica dissidentium*, V, Paris 1935, 799 (indice); LABOURT H., *De Timotheo Nestorianorum Patriarca*, Paris 1904; MINGANA A., *Timothy's Apology for Christianity* (= Woodbroock Studies II/1), Cambridge 1928; ORTIZ DE URBINA I., *Patrologia Syriaca*, Roma 1965^{2}, 215-216; PUTMAN H., *L'Église et l'Islam sous Timothée I*, in "Recherches publiées sous la direction de l'Institut de lettres orientales de Beyrouth" 3 (Beyrouth 1975); SACHAU E., *Syrische Rechtbücher* II, Berlin 1908, 53-117; TISSERANT E., s. v. *Timothée I*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* 15/1 (Paris 1946) 1121-1139.

Tommaso di Edessa → NESTORIANI*

Cf DPAC II, 3479-3480: s. v. (VOICU S.J.).

FLICHE A., - MARTIN V. (edd.), *Storia della Chiesa*, IV, Torino 1972^{3}, 846 (indice s. v. *Tommaso, siro*), trad. it.; JUGIE M., *Theologia dogmatica Christianorum orientalium ab ecclesia catholica dissidentium*, V, Paris 1935, 799 (indice); ORTIZ DE URBINA I., *Patrologia Syriaca*, Roma 1965^{2}, 127.

Tre Capitoli (questione dei) → Teodoro di Mopsuestia*, Teodoreto di Ciro*, Ibas di Edessa*

Cf DPAC II, 3507-3508: s. v. (SIMONETTI M.).

AMANN E., s. v. *Trois Chapitres (affaire des)*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* 15/2 (Paris 1946) 1868-1924; BAUS K., s. v. *Dreikapitelstreit*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 3 (Freiburg Br. 1959^{2}) 565-566; CAHILL C., *S. Colombano e la controversia dei Tre Capitoli*, in AA.VV., *Atti del convegno internazionale di studi colombiani*, Bobbio 1973, 127-160; CAPIZZI C., *I vescovi illirici e l'affare dei «Tre Capitoli»*, in "Atti e Memorie della Società Dalmata di Storia Patria" 12 (1987) 71-117; CONSTANTELOS D., *Justinian and the Three Chapters Controversy*, in "Greek Orthodox Theological Review" 8 (1962-1963) 71-94; CUSCITO G., *Aquileia e Bisanzio nella controversia dei Tre Capitoli*, in AA.VV., *Aquileia e l'Oriente Mediterraneo*, I (= Antichità Altoadriatiche 12), Udine 1977, 231-262; DEVREESSE R., *Essai sur Théodore de Mopsueste* (= Studi e Testi 141), Città del Vaticano 1948, 194-272; DE VRIES W., *The Three Chapters Controversy*, in "Wort und Wahrheit" 2 (1974) 73-85; ENO R. B., *Papal Damage Control in the Aftermath to the Three Chapters Controversy*, in LIVINGSTONE E. C. (ed.), *Studia Patristica* XIX. Papers presented to the Tenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1987, Leuven 1989, 52-56; FLICHE A., - MARTIN V. (edd.), *Storia della Chiesa*, IV, Torino 1972^{3}, 846 (indice), trad. it.; GRAY P., *The Defense of Chalcedon in the East (451-553)* (= Studies in the History of Christian Thought 20), Leiden 1979; GRAY P., s. v. *Konstantinopel II. Ökumenische Synoden von 553*, in *Theologische Realenzyklopädie* 19 (Berlin / New York 1982) 524-525 [con bibliografia]; GRAY P., - HERREN M. V., *Columbanus and the Three Chapters Controversy. A New Approach*, in "The Journal of Theological Studies» 45 (1994) 160-170; GRILLMEIER A., - BACHT H. (hrsg.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, III, Würzburg 1954, 916 (indice); HEFELE C. V., *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, traduite par LECLERCQ H., III/1, Paris

1909, 1-156; MAYER A., s. v. *Tre Capitoli*, in *Enciclopedia Cattolica* 12 (Città del Vaticano 1954) 456-460; MURPHY F.X., - SHERWOOD P., *Constantinople II et Constantinople III*, Paris 1974, 13-130; OUTLER A.C., *«The Three Chapters». A Comment on the Survival of Antiochene Christology*, in FISCHER R.H. (ed.), *A Tribute to A. Vööbus*, Chicago 1977, 357-365; STOKES G.T., s. v. *Three Chapters*, in SMITH W., - WACE H. (edd.), *Dictionnary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines* 4 (London 1887) 1022-1023; WICKERT U., s. v. *Dreikapitelstreit*, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* 2 (Tübingen 1958[3]) 266.

Triteismo – Triteisti ⟶ CONONE DI TARSO

Cf DPAC II, 3521: s. v. (STUDER B.).

AMANN É., s. v. *Trithéisme*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* 15/2 (Paris 1950) 1860-1862; FLICHE A., - MARTIN V. (edd.), *Storia della Chiesa*, IV, Torino 1972[3], 846 (indice), trad. it.; FREND W.H.C., *The Rise of the Monophysite Mouvement. Chapters in the History of the Church in the fifth and sixth Centuries*, Cambridge 1972, 405 (indice); HONIGMANN E., *Evêques et évêchés monophysites d'Asie antérieure au* VI[e] *siècle*, Louvain 1951, 276 (indice); MARTIN H., *Jean Philopon et la controverse trithéite du* VI[e] *siècle*, in CROSS F.L. (ed.), *Studia Patristica* V. Papers presented to the Third International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford 1959 (= Texte und Untersuchungen 81), Berlin 1962, 519-525; PHILIPP W., s. v. *Tritheismus*, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* 6 (Tübingen 1962[3]) 1043-1044; SCHMAUS M., s. v. *Tritheismus*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 10 (Freiburg Br. 1965[2]) 365-366; STOKES G.T., s. v. *Tritheites*, in SMITH W., - WACE H. (edd.), *Dictionnary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines* 4 (London 1887) 1054; VAN ROEY A., *La controverse trithéite jusqu'à l'excommunication de Conon et d'Eugène (557-569)*, in "Orientalia Lovaniensia Periodica" 16 (1985) 141-165; VAN ROEY A., *Le traité contre les trithéistes (CPG 7245) de Damien d'Alexandrie*, in SCHOORS A., - VAN DEUN P. (edd.) *Philohistôr. Miscellanea in onorem Caroli Laga septuagenarii* (= Orientalia Lovaniensia Analecta 60), Leuven 1994, 229-250.

(Mario Maritano)

ABBREVIAZIONI E SIGLE

ACO	SCHWARTZ E., – STRAUB J., *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, Berlin 1914ss.
AT	Antico Testamento.
BLE	Bulletin de Littérature Ecclesiastique.
BGL	Bibliotheke der Griechischen Literatur. Stuttgart.
BiblScRel	Biblioteca di Scienze Religiose. Roma.
BPat	Biblioteca Patristica. Firenze.
CChr.SG	Corpus Christianorum. Series Graeca. Turnhout / Leuven.
CChr.SL	Corpus Christianorum. Series Latina. Turnholti.
CP	Corona Patrum. Torino.
CPG III	*Clavis Patrum Graecorum*. Vol. III: *A Cyrillo Alexandrino ad Iohannem Damascenum*, cura et studio GEERARD M., Turnhout 1979.
CPL	*Clavis Patrum Latinorum*, edd. DEKKERS E. et GAAR A., (= Corpus Christianorum. Series Latina), Steenbrugis 1995, terza edizione aumentata e corretta.
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Paris / Louvain.
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Wien.
CTP	Collana di Testi Patristici. (Ed. Città Nuova), Roma.
DHGE	*Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique*. Paris.
DPAC	*Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, a cura di DI BERARDINO A., Casale Monferrato 1983 (Vol. I); 1984 (Vol. II); 1988 (Vol. III).
DSp	*Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique*. Paris.
DThC	*Dictionnaire de Théologie Catholique*. Paris.
GMO	Gregorii Magni Opera. Roma
MANSI	MANSI G. D., *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, 31 voll., Firenze 1759-1798, rist. anastatica Graz 1960-61.
MLS	Monumenta linguae Slavicae dialecti veteris. Wiesbaden / Fribourg.
MGH	Monumenta Germaniae Historica. Hannover / Berlin.
NT	Nuovo Testamento.
Patrologia IV	INSTITUTUM PATRISTICUM «AUGUSTINIANUM», *Patrologia*. Vol. IV. *Dal Concilio di Calcedonia (451) a Beda. I Padri latini*, a cura di DI BERARDINO A., Genova 1996.
PG	*Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, ed. MIGNE J.-P., Paris.
PL	*Patrologiae cursus completus. Series Latina*, ed. MIGNE J.-P., Paris.
PLS	*Patrologiae cursus completus. Series Latina. Supplementum*, ed. HAMMAN A., Paris.
PTS	Patristische Texte und Studien. Berlin / New York.
REAug	Revue des Études Augustiniennes. Paris.
RSLR	Rivista di Storia e Letteratura Religiosa. Firenze.
SC	Sources Chrétiennes. Paris.
SEA	Studia Ephemeridis "Augustinianum" Roma.
ThH	Théologie historique. Paris.
TRE	*Theologische Realenzyclopädie*. Berlin / New York.
TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Leipzig / Berlin.
VetChr	Vetera Christianorum. Bari.
VT	Vecchio Testamento

ALTRE ABBREVIAZIONI

a.	anno (seguito dalla datazione).
c. / cc.	capitolo – capitoli.
ca.	circa.
can.	canone/i.
cf	confronta.
EAD.	Eadem (stessa autrice citata prima).
ed. - edd.	edidit - ediderunt (edito a cura di uno o più autori).
hrsg.-hrsgg.	herausgegeben (= edito a cura di).
ID.	Idem (stesso Autore citato prima).
lib.	libro.
o. c.	opera citata.
p. / pp.	pagina / pagine.
rist. (anast.)	ristampa (anastatica).
s. v.	sotto la voce (del Padre della Chiesa precedentemente indicato).
trad. (it.)	traduzione (italiana).

Padri latini

SAN FULGENZIO DI RUSPE

Fulgenzio di Ruspe fu grande teologo e santo vescovo:[1] come teologo ha seguito l'insegnamento agostiniano, senza tuttavia restarne del tutto prigioniero;[2] come uomo di chiesa predilesse la preghiera e le meditazioni. Non di meno, chiamato suo malgrado a cariche di responsabilità egli vi profuse capacità organizzative non comuni; tra l'altro, avviando il monachesimo africano – di ispirazione cenobitica – verso posizioni di prestigio nel Mediterraneo occidentale.[3]

Vita

Fonte biografica principale di quest'uomo schivo e sempre teso alla ricerca della perfezione ascetica è una *Vita Fulgentii*[4] che la tradizione ha pigramente attribuito al diacono Ferrando di Cartagine.[5] Desideroso di far conoscere le virtù cristiane che hanno contrassegnato l'esistenza del suo protagonista, l'anonimo autore non intese descriverne compiutamente le vicende terrene, contento invece di selezionare quegli episodi che ne illustrassero bene la santità. Egli escluse perciò dal racconto nomi di persona e di luogo e ogni riferimento di ordine cronologico, secondo principi affermati nella biografia cristiana antica; sicché, a lettura finita, di Fulgenzio restano avvolte nell'om-

1. Cf LANGLOIS P., s. v. *Fulgentius*, in *Reallexikon für Antike und Christentum* 8 (Stuttgart 1972) 632.
2. È noto che il Medioevo conobbe Fulgenzio come *Augustinus breuiatus*. Si può notare, per altro, che nell'Africa del tempo l'agostinismo non è generalizzato, benché diffuso. Per esempio, hanno diverso atteggiamento Cereale e Vigilio di Tapso. Sul debito di Fulgenzio segnatamente verso la dottrina trinitaria di Agostino si veda SCHMAUS M., *Die Trinitätslehre des Fulgentius von Ruspe*, in AA.VV., *Charisteria A. Rzach zum Achtzigsten Geburtstag dargebracht*, Reichenberg 1930, 166-175; MICAELLI C., *Osservazioni sulla cristologia di Fulgenzio di Ruspe*, in "Augustinianum" 25 (1985) 343-360.
3. Si veda BAXTER J. H., *The «Regula S. Benedicti» 2. A Reminiscence of S. Fulgentius of Ruspe?*, in "Revue Bénédictine" 62 (1952) 293 s.
4. L'edizione corrente dell'opera è quella di LAPEYRE G. G., *Ferrand, diacre de Carthage. Vie de Saint Fulgence de Ruspe*. Texte établi et traduit, Paris 1929.
5. Cf ISOLA A., *Sulla paternità della «Vita Fulgentii»*, in "VetChr" 25 (1986) 63-71.

bra persino le date di nascita e di morte. In combinazione con altre fonti possiamo comunque stabilire con certezza due date: quella della sua visita a Roma, che avviene proprio mentre è presente nell'Urbe il re Teodorico, cioè nell'a. 500;[6] e quella del suo rientro definitivo a Ruspe, dalla relegazione di Cagliari, che avviene alla morte di Trasamondo, cioè nell'a. 523, grazie alla liberalità del nuovo sovrano, Ilderico (c. 25).

Dalla *Vita Fulgentii* apprendiamo dunque che quando Geiserico entrò vittorioso a Cartagine, nell'ottobre del 439, moltissimi senatori salvarono con la fuga la propria libertà, perdendo tuttavia le sostanze. Tra questi c'era Gordiano, nonno di Fulgenzio. Alla morte di Gordiano, due suoi figli ritornarono in Africa, ottennero per concessione regia parte degli antichi beni e andarono a vivere a Telepte,[7] nella Bizacena. Qui nacque Fulgenzio, da Claudio e Mariana, cristiana, forse nel 462.[8] La morte prematura del padre non impedì a Fulgenzio di continuare gli studi, che giunsero alla perfetta conoscenza del greco – poteva «recitare a memoria tutto Omero» –.[9] Costretto per altro a prendere in mano il governo della casa, egli si guadagnò tanta considerazione, in questo ruolo, da essere nominato *procurator*.[10] Senonché una profonda crisi spirituale pose Fulgenzio di fronte all'antico dilemma: Cesare o Dio? Ed egli scelse di servire Dio nel raccoglimento e nella preghiera. Entrò allora nel monastero costruito da un vescovo di nome Fausto[11] e attraverso grandi prove superò le diffidenze del vescovo medesimo e tutte le difficoltà che possono accompagnare l'impatto con la vita cenobitica; ma una recrudescente azione persecutoria dei Vandali ariani contro i cattolici indusse Fausto a cercare la salvezza passando da un nascondiglio a un altro.[12]

6. In *Vita Fulg.*, 8 c'è l'eco del grandissimo tripudio per la presenza del re Teodorico, che inondava di gioia il senato e il popolo romano.

7. Oggi Medinet el Kdima, in Tunisia.

8. A partire da COURTOIS C., *Les Vandales et l'Afrique*, Paris 1955, 300 nota 3, le datazioni più accreditate per la nascita e la morte di Fulgenzio sono, rispettivamente, il 462 e il 527.

9. *Vita Fulg.*, 1. La conoscenza del greco nell'Africa di questo tempo è meno singolare di quanto si è creduto finora: cf ISOLA A., *I cristiani dell'Africa vandalica nei «sermones» del tempo (429-534)*, Milano 1990, 118 s.

10. Cf *Vita Fulg.*, 1. Non sappiamo se la procuratela fosse limitata alla regione di Telepte o si estendesse all'intera Bizacena.

11. Dovrebbe essere il *Faustus Praesidiensis* della *Notitia prouinciarum* B 76, seggio forse identificabile con Sidi Medehent, in Tunisia: cf. MANDOUZE A., *Prosopographie de l'Afrique chrétienne: 303-533* (vol. I della *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire*), Paris 1982, s. v. *Faustus* 6.

12. Cf *Vita Fulg.*, 5. Poiché non pare che Guntamondo abbia svolto attività persecutoria contro i cattolici (PROCOPIO di CESAREA, *De bello Vandalico*, 1,8,7, sembra è l'unica fonte di segno contrario: si veda COURTOIS C., *Les Vandales et l'Afrique*, *o. c.*, 300), e d'altro canto risulta ampiamente superata la persecuzione messa in atto da Unerico nel 484, questo nuovo assalto contro i cristiani cattolici

Per Fulgenzio comincia un lungo periodo di *peregrinationes*, cui lo sospingono le turbolenze politico-religiose della regione e il desiderio di evitare delle responsabilità – divide comunque la carica abbate con l'amico Felice – per dedicarsi completamente alla ricerca della perfezione ascetica. Egli concepisce anche il disegno di un viaggio alla volta dell'Egitto, dove intendeva praticare nuove mortificazioni sul modello degli «uomini di Dio» che vivevano nel deserto; ma a Siracusa viene dissuaso dal proseguire, per via della controversia monofisita che aveva incontrato larghissime adesioni anche nelle regioni e negli ambienti monastici dove Fulgenzio intendeva dirigersi. Visita dunque i luoghi santi di Roma, nel 500, proprio mentre l'Urbe vive «un momento di grandissimo tripudio per la presenza di Teodorico» (c. 9), e rientra infine in Africa. Egli desiderava pur sempre vivere sotto la regola, piuttosto che imporne una; sicché riprese a spulezzare da un monastero a un altro, inducendo il vescovo Fausto a ordinarlo prete, per costringerlo alla stabilità.

Fulgenzio si distingueva ovunque per umiltà, sapienza, eloquenza. La sua fama correva ormai su tutte le province dell'Africa quando, forse intorno al 502, l'episcopato concertò segretamente di non osservare il divieto di eleggere vescovi cattolici, che Trasamondo aveva imposto con il chiaro intento di provocarne l'estinzione per vie naturali. Fulgenzio tenta di evitare la propria elezione con la fuga; viene tuttavia scoperto, «afferrato, portato via; non gli si chiede di accettare l'episcopato, lo si costringe» (c. 14): è ordinato vescovo di Ruspe.[13] La nuova dignità non ha sopraffatto l'antica vocazione; e poiché teneva alla vicinanza di monaci, ottenne dagli abitanti di Ruspe del terreno adatto a costruirvi un monastero vicino alla chiesa e pose alla sua direzione l'amico Felice. Ma ecco la reazione di Trasamondo contro le elezioni clandestine: esecutori del re giungono all'improvviso «per catturare e condurre in esilio nella Sardegna questo nobile confessore di Cristo, insieme con altri vescovi» (c. 17) dei quali ben presto diviene il capo spirituale e il portavoce.

Mentre la fama di Fulgenzio raggiungeva sponde lontane del Mediterraneo, Trasamondo manifestava il desiderio di conoscere le basi della fede cattolica proponendo insidiose questioni, certo che nessuno avrebbe saputo coglierlo in errore. Gli venne allora segnalato il nome

dovrebbe cadere sotto il regno di Trasamondo (496-523). Secondo COURCELLE P., *Sur quelques textes littéraires relatifs aux grandes invasions*, in "Revue Belge de Philologie et d'Histoire" 31 (1953) 34 s., n. 5, nell'*Ep.*, 95,63, Gelasio I sembra al corrente di una nuova persecuzione, che si affermava con l'avvento al trono di Trasamondo, nel settembre del 496.

13. Oggi Rosfa, in Tunisia.

di Fulgenzio, che fece ricondurre subito a Cartagine: il re venne conquistato dalla sapienza, dall'eloquenza e dall'umiltà di Fulgenzio; ma infine cedette alle pressioni del suo clero e lo rimandò in Sardegna, timoroso del grande sèguito che il vescovo di Ruspe stava recuperando in città alla fede cattolica.

A Cagliari Fulgenzio fece costruire un grande monastero presso la chiesa di S. Saturnino[14] e lo condusse nel pieno rispetto della *disciplina coenobialis*: «una vera e propria regola monastica».[15] Rientra definitivamente in Africa nel 523, alla morte di Trasamondo, grazie alla liberalità del successore Ilderico. Muore a Ruspe forse la sera del primo gennaio 527: «correva il 25° anno del suo episcopato e il 65° della sua vita» (c. 28).

Produzione letteraria

Secondo J. Fraipont, che si avvale delle notizie specifiche della *Vita Fulgentii* e di contributi moderni, la produzione letteraria più significativa di Fulgenzio va ripartita in tre fasce cronologiche.[16]

La prima fascia comprende le opere scritte durante il soggiorno cartaginese del vescovo africano, in occasione della disputa dottrinale con Trasamondo, ed è contrassegnata da uno spiccato interesse cristologico-trinitario in funzione antiariana: *Responsionum liber unus*, *Ad Trasamundum libri tres*, *Aduersus Pintam*,[17] *Commonitorium de Spiritu sancto ad Abragilam presbyterum*,[18] *Psalmus abecedarius contra Vandalos Arrianos*, che è una scoperta del nostro secolo,[19] *De Trinitate ad Felicem*.

La seconda fascia comprende le opere scritte durante gli ultimi anni trascorsi a Cagliari, quando Fulgenzio è chiamato a difendere la dottrina agostiniana della grazia e della predestinazione, specialmente contro gli attacchi di teologi provenzali: *Ad Euthymium de remissione peccatorum libri duo*, *Ad Monimum libri tres*, *Contra Faustum Reiensem libri septem*.[20]

14. L'identificazione di Saturnino con Saturno è confermata da MELONI P., *La Sardegna romana*, Sassari 1975, 364-366 e 445.
15. SIMONETTI M., *Note sulla «Vita Fulgentii»*, in "Analecta Bollandiana" 100 (1982) 286.
16. Si veda in CChr.SL 91, p. VI s.
17. Opera non pervenuta.
18. Opera non pervenuta.
19. L'*editio princeps* è opera di LAMBOT C., in "Revue Bénédictine" 48 (1936) 221-234. Contro la cronologia del *psalmus abecedarius* proposta da C. Lambot, inaccettabile per considerazioni di ordine vario, noi abbiamo posto la sua composizione a Cagliari, dopo la cosiddetta disputa con il re Trasamondo: si veda l'*Introduzione* alla nostra edizione dell'opera: ISOLA A., *Fulgenzio di Ruspe. Salmo contro i vandali ariani* (= CP 9), Torino 1983, 18 s.
20. Opera non pervenuta.

La terza, infine, comprende quanto Fulgenzio ha scritto dopo il rientro definitivo a Ruspe. Vi si alternano temi cristologico-trinitari e temi soteriologici: *Contra Fabianum libri decem,*[21] *Ad Iohannem et Venerium de ueritate praedestinationis et gratiae, Contra sermonem Fastidiosi Ariani ad Victorem liber unus, De fide ad Petrum, De incarnatione Filii Dei et uilium animalium auctore ad Scarilam liber unus.*

L'anonimo autore della biografia ricorda per altro che da vescovo, ma non ancora in esilio, prima dell'Ufficio notturno Fulgenzio *semper...aut orabat, aut legebat, aut dictabat* (c. 16). E poiché *dictare* significa "scrivere", "comporre",[22] come si evince anche dalla contrapposizione semantica rispetto a *legere,*[23] sembra molto probabile che Fulgenzio indulgesse a scrivere anche prima della parentesi cartaginese per la disputa con il re Trasamondo; anzi, prima ancora di andare in esilio.

Di Fulgenzio possediamo anche un epistolario, messo insieme a partire dal secondo periodo cagliaritano: restano diciannove lettere, cinque delle quali sono di corrispondenti. Esso comprende *epistulae* di prevalente impegno edificazionale, indirizzate a Ottato, Galla, Proba (due), Eugippio, Teodoro senatore, e Venanzia;[24] ed *epistulae* su temi vari di ordine dogmatico, scritte in parte a titolo personale: ricordiamo quelle indirizzate *Ad Carthaginienses,*[25] *Ad Donatum, Ad Ferrandum diaconum de quinque quaestionibus, Ad Reginum*;[26] in parte a nome di tutta la comunità dei vescovi africani relegati in Sardegna: ricordiamo *Ad Petrum diaconum et alios qui in causa fidei Romam directi fuerunt, Ad Iohannem et Venerium*, e due lettere *Ad Stephaniam.*[27]

Restano infine da segnalare otto *sermones* ritenuti genuini, di vario argomento:[28] *In natale Domini, De epiphania, De carite Dei et proximi,*

21. Sono pervenuti ampi frammenti.
22. La corrispondenza *dictare-scribere* compare anche in *Vita Fulg.*, 18.
23. Cf SIMMACO, *Ep.*, 1,23,4: *multa legere, pauca dictare.*
24. Di contenuto morale sembrerebbe anche la lettera indirizzata *ad Iohannem Thapsensem*, non pervenuta (copia di questa lettera veniva richiesta dal diacono Ferrando di Cartagine a Fulgenzio: si veda l'*ep.*, 13,3 dell'epistolario fulgenziano. Nei manoscritti specifici, *ad loc.*, si legge *tarsensem* ovvero *tarrensem*).
25. Non pervenuta.
26. Questa lettera, rimasta incompiuta per il sopraggiungere della morte di Fulgenzio, verrà portata e termine dal diacono Ferrando di Cartagine.
27. Non pervenute. Incentrato sull'epistolario fulgenziano è l'articolo di STEVENS S. T., *The Circle of Bishop Fulgentius*, in "Traditio" 38 (1982) 327-341. Può essere ancora utile consultare il capitolo sulla corrispondenza di Fulgenzio in LAPEYRE G. G., *Saint Fulgence de Ruspe. Un évêque catholique sous la domination vandale. Essai historique*, Paris 1929, 223-239. Possiamo anticipare che dell'epistolario fulgenziano sta per essere ultimata una traduzione italiana, la prima in lingua moderna, con introduzione e commento.
28. Secondo Fraipont J., che vi giustappone due *sermones dubii*: CChr.SL 91 A, 889-942 e 945-959, rispettivamente. Tra genuini e non, la tradizione ha associato al nome di Fulgenzio più di ottanta *sermones*: cf PL 65, 719-750, 833-842, 858-954.

De eleemosyna, ecc., espressione di un apostolato certamente assai fecondo sul piano dottrinale e morale. Il terzo sermone, *De sancto Stephano protomartyre et conuersione s. Pauli*, denso di connotazioni panegiristiche, rivela puntuali corrispondenze con i *sermones de sanctis* di Agostino.[29]

Contenuto delle opere

Le opere di Fulgenzio ruotano generalmente intorno a due temi centrali, che tratta di volta in volta o per sollecitazione di amici desiderosi di essere istruiti sulla fede cattolica o per necessità di porre argini contro i nemici della Chiesa: uno è cristologico-trinitario; l'altro è soteriologico.

Il primo tema vede impegnato Fulgenzio specialmente in funzione antiariana. Egli rivendica la centralità di Cristo nell'economia della salvezza e ne difende ripetutamente la duplice natura nell'unità della persona, avvalendosi del sostegno scritturistico e delle delibere conciliari di Nicea 325, di Costantinopoli 381 e di Calcedonia 451; è per altro attento anche alla più autorevole tradizione patristica. Tra le opere che rivelano questo impegno centrale ricordiamo le *Responsiones*, che dimostrano l'infondatezza delle argomentazioni anticattoliche di Trasamondo; l'*Ad Trasamundum*, con il quale respinse le ultime riserve del sovrano contro l'uguaglianza delle persone trinitarie (segnatamente del Padre e del Figlio), muovendolo anzi alla più grande ammirazione; il *De Trinitate ad Felicem*; il *Contra sermonem Fastidiosi Ariani ad Victorem*; i primi due libri dell'*Ad Monimum*; il *Contra Fabianum*, del quale restano ampi frammenti; e il *Psalmus contra Vandalos Arrianos*: un *abecedarium* in versi quantitativi e in monorima, fortemente impegnato sul piano dottrinale e su quello sociale – denuncia la violenza con la quale i Vandali piegavano i cattolici più deboli all'apostasia –, scritto in ottonari trocaici eclettici non quantitativi e in monorima, con articolazione responsoriale. *Psalmi* del genere correvano al tempo dello scisma donatista, secondo moduli che ben riassume il *Psalmus contra partem Donati* di Agostino.[30] Della Trinità e dell'Incarnazione Fulgenzio ha trattato ampiamente anche nella prima parte del

29. Si veda ISOLA A., *Sulla struttura dei «sermones» di Fulgenzio di Ruspe*, in "Quaderni dell'Istituto di lingua e letteratura latina dell'Università degli Studi di Roma, Facoltà di Magistero" 2-3 (1980-1981) 37-47.

30. Si veda l'*Introduzione* alla nostra edizione del *Salmo contro i vandali ariani* [citata alla nota 19], pp. 20-22.

De fide ad Petrum e nella prima parte del *Rescriptum* indirizzato al diacono Pietro e agli altri fratelli diretti a Roma per motivi di fede, a nome della comunità dei vescovi africani relegati a Cagliari.[31] Sullo stesso tema ricordiamo infine almeno le lettere n. 8 e 14 della sua corrispondenza.

Il secondo tema va collegato con la rinnovata controversia sul problema della grazia e della predestinazione, che impegna Fulgenzio negli ultimi anni della sua vita; specialmente da quando ambienti monastici di Costantinopoli animati da Sciti vennero scossi dal *De gratia*, opera che il vescovo Fausto di Riez aveva scritto per contestare la dottrina agostiniana della grazia e della predestinazione.[32] Fulgenzio venne allora coinvolto direttamente e indirettamente:

a) direttamente: gli venne richiesto di contestare il *De gratia* ed egli scrisse per l'occasione i sette libri del *Contra Faustum Reiensem*, non pervenuto. Inoltre, dopo il rientro definitivo in Africa egli ritornerà sugli stessi temi con il *De ueritate praedestinationis et gratiae* dedicato al presbitero Giovanni e al diacono Venerio, che sono tra i destinatari della lettera contrassegnata come n. 15 della sua corrispondenza, scritta però a nome di tutta la comunità episcopale africana. Va infine ricordato almeno il I libro dell'*Ad Monimum*;

b) il coinvolgimento indiretto di Fulgenzio è collegato al suo ruolo di *lingua et ingenium* dei sessanta e più vescovi africani relegati a Cagliari: sono pervenute le lettere contrassegnate come n. 15 e 17 del suo epistolario[33] – la prima parte della lettera n. 17 è impegnata sul tema cristologico –.

Fulgenzio ha di fronte il cosiddetto "semipelagianesimo" dei Provenzali,[34] che cercava un compromesso tra la dottrina della grazia e della predestinazione di Agostino, secondo il quale il peccato di Adamo ha talmente corrotto l'uomo, da impedirgli di salvarsi con le sue sole

31. Questa lettera è inserita come n. 17 dell'epistolario fulgenziano.

32. Su questo autore si veda la bibliografia di M. Maritano nel precedente volume della *Introduzione ai Padri della Chiesa secoli IV e V* (Strumenti della Corona Patrum 4), Torino 1995, IX-XI. Per una lettura del *De gratia* si veda SIMONETTI M., *Il «De gratia» di Fausto di Riez*, in "Studi Storico-Religiosi" 1 (1977) 125-144.

33. *Vita Fulg.*, 18. Nel commento a questo capitolo della biografia, in altra sede abbiamo ricordato che le testimonianze antiche parlano anche di 120 e di 220 vescovi, osservando per altro che la comunità dei religiosi africani deportati a Cagliari comprendeva certamente anche dei preti e dei monaci: si veda ISOLA A., *Pseudo-Ferrando di Cartagine. Vita di San Fulgenzio* (= CTP 65), Roma 1987, 86 s., nota 69.

34. Per alcuni degli autori più rappresentativi di questo movimento si veda TIBILETTI C., *Giovanni Cassiano. Formazione e dottrina*, in "Augustinianum" 17 (1977) 355-380; ID., *La salvezza umana in Fausto di Riez*, in "Orpheus" ns 1(1980) 371-390 (bibliografia). Si veda anche la bibliografia di M. Maritano nel precedente volume [citato alla nota 32], pp. XVIII-XIX, s. v. *Semipelagiani [provenzali]*.

forze, e quella contrapposta di Pelagio, tesa a dimostrare che il peccato di Adamo non aveva corrotto la natura umana in maniera irreparabile, sicché i meriti dell'uomo potevano giocare un ruolo fondamentale sulla via della salvezza. Fulgenzio difende la dottrina agostinana della grazia e della predestinazione con un rigore e una coerenza non sempre riscontrati nel suo modello. In particolare, egli insiste sull'assoluta gratuità della grazia; sulla necessità della stessa grazia, senza la quale non si potrebbe neppure credere in Dio; sulla perpetuazione del peccato originale e sull'azione rigeneratrice del battesimo; sulla libertà dell'arbitrio umano, che potrà scegliere liberamente il bene solo quando la grazia lo abbia sanato; sulla predestinazione dei santi.

Forma letteraria

Dal punto di vista formale, gli scritti di Fulgenzio non hanno nulla di improvvisato. I trattati e le lettere più impegnate, specialmente sul piano dottrinale, rivelano una prosa raffinata, con un periodare spesso ampio ed efficacemente ambizioso.[35] Quanto ai *sermones*, lo stile appare studiatamente semplice, in ragione della consapevolezza che il convincimento e il coinvolgimento dell'uditorio dovevano passare attraverso il ritmo e il contenuto:[36] la forma in funzione del messaggio. Ecco due *specimina* di *gradatio*: contrassegnata dalla sapiente giustapposizione binaria di anafore, con rime, allitterazioni, ecc. la prima scandisce per metafora la crescita dell'uomo, che da arido diviene fertile per la fede; la seconda esalta la disposizione dell'animo alla gioia eterna, passando attraverso la *satietas* e la *securitas*. Opportune scansioni sticometriche delle frasi ne rendono immediata la comprensione:

Serm., 1, 4: dum compluit
aufert a uobis ignorantiae siccitatem
dum colit
bene uiuendi condonat ubertatem
dum pluit
terram nostri cordis irrigat
dum uero colit
de ipsa terra spinas et tribulos
mundanae cupiditatis exstirpat.

35. Una esemplificazione specifica è in DE MARGERIE B., *Analyse "structurale" d'un texte de saint Fulgence de Ruspe sur l'incarnation, extrait de «Ad Trasamundum» I, XX, 1-2*, in "REAug" 22 (1976) 90-94.
36. Cf LECLERCQ J., *Les inédits africains de l'homiliaire de Fleury*, in "Revue Bénédictine" 58 (1948) 70.

ibid., 6,7: ubi sine ullo fine uobis tribuetur
aeterna satietas
sine ulla perturbatione manebit
aeterna securitas
sine aliqua miseria concedetur
aeterna felicitas

Tradizione manoscritta

La tradizione manoscritta delle opere di Fulgenzio è spesso ricchissima: il *De fide ad Petrum*, per esempio, conta circa quaranta codici;[37] ma talvolta si riduce a due manoscritti, come il *Contra sermonem Fastidiosi Ariani* o l'*epistula Iohanni presbytero et archimandritae et Venerio diacono* (quindicesima del carteggio), e persino a uno soltanto, come il *Psalmus contra Vandalos arrianos*.[38]

ANTOLOGIA

Concludiamo con alcuni esempi della materia e delle argomentazioni, che Fulgenzio trattava e sviluppava in tema cristologico-trinitario e soteriologico: il primo per difendere la concezione trinitaria cattolica segnatamente negli sviluppi della rinnovata controversia ariana; il secondo per arginare la contestazione di teologi provenzali avversi alla dottrina agostiniana della grazia e della predestinazione.

a) TEMI CRISTOLOGICO-TRINITARI

Convocato a Cartagine per discutere con Trasamondo di problemi dottrinali, Fulgenzio scrisse quelle che al momento sembrano le sue opere più antiche: le *Responsiones*, per difendere la completa e perfetta uguaglianza del Padre e del Figlio contro le *Obiectiones regis Trasamundi*, e l'*Ad Trasamundum*, mediante il quale respinse in via definitiva le repliche del re sullo stesso

37. L'opera conosce un filone della trasmissione manoscritta come pseudepigrafa di Agostino [si veda BIANCO M. G., *Fulgenzio di Ruspe. Le condizioni della penitenza. La fede* (= CTP 57), Roma 1986, 6 s., nota 5 e p. 8 s. nota 18]; ma sulla paternità di Fulgenzio non dovrebbero sussistere dubbi, perché la ricorda come tale Ferrando, in una delle lettere indirizzate a Fulgenzio (cf *Ep.*, 13,3 dell'epistolario fulgenziano).

38. Cf FRAIPONT J., in CChr.SL 91, pp. VII-IX.

argomento. Seguiranno pagine tratte da opere diverse, a cominciare dal *Psalmus abecedarius*, che dovrebbe ascriversi all'arrivo di Fulgenzio a Cagliari, dopo la disputa con Trasamondo.

Elogio del re Trasamondo (*Tras.*, 1,2,2)

Finora è capitato raramente che l'animo di un re barbaro, continuamente preso dalle numerose incombenze del regno, venisse infiammato da un desiderio così grande di acquisire la sapienza, perché sforzi siffatti non appartengono di norma se non a chi sia ozioso o Romano. Per tuo tramite, clementissimo re, per tuo tramite, dico, l'amore per lo studio rimuove le abitudini della gente barbarica, che suole rivendicare a sé l'ignoranza come una connotazione specifica nazionale.[1]

Cristo mediatore fra Dio e gli uomini (*Tras.*, 1,12,2-3)

Uno solo è dunque il mediatore fra Dio e gli uomini, l'uomo Cristo Gesù, egli stesso pastore e pecora, egli stesso sposo e sposa, egli stesso sacerdote e vittima, il solo e medesimo divenuto offertore del dono e dono dell'offertore, affinché né l'offertore si distinguesse dalla natura del dono, né il dono presentasse discrepanze rispetto al merito dell'offertore: se egli avesse posseduto qualcosa in meno rispetto alla natura umana, egli avrebbe potuto né assumere la natura di sacerdote, né essere offerto per i peccati.

Concezione trinitaria degli ariani[2] (*Abeced.*, 44-72)

Non vogliono ammettere unica la natura del Padre e del Figlio.
Separano dal Padre il Figlio, che ritengono inferiore.
Attribuiscono un inizio[3] al Figlio, che negano sia sempre esistito.
Dichiarano una creatura del Padre l'Unigenito,
che il Padre afferma di aver generato dall'utero.[4]

1. Sull'interpretazione di questa *laus regis* si veda ISOLA A., *A proposito dell'«inscitia» dei Vandali secondo Fulg. «ad Tras.» 1.1.2*, in "Romanobarbarica" 13 (1994-1995) 57-74.
2. Questa esposizione precede la contrapposizione sistematica della specifica dottrina cattolica, puntualmente modellata secondo le delibere dei *Symbola* fondamentali della Chiesa cattolica.
3. Un *initium* al Figlio lo riconoscono sia i cattolici che gli ariani; ma questi attribuiscono al termine un valore cronologico ed esitano di fronte a espressioni come *genitus ante saecula*, laddove i cattolici gli assegnano un valore ontologico.
4. Cf *Sal* 110 (109),3.

Negano anzi che proprio il Figlio di Dio sia nato Dio dal Padre
e neppure credono che assunse per noi la piena umanità;
dicono infatti che il Figlio di Dio accolse la sola carne
e negano del tutto in Cristo la natura dell'anima nostra.
(....)
E neppure lo Spirito santo cessano di bestemmiare:
negano che sia Dio e lo pongono in condizione di sudditanza.
Inoltre, non temono di iterare il santo battesimo,[5]
costringono a negare Cristo i fedeli ormai cattolici,
insegnano a professare il falso se riescono a irretirne,
sicché, chi era cristiano si dichiari pagano e asserisca,
sedotto alla perfidia,[6] di non possedere il battesimo
che ricevette quand'era nella vera fede.[7]

Duplice natività del Figlio (*Ep.*, 17,15)

La prima natività di Cristo, Figlio di Dio, trae origine da Dio; la seconda dall'uomo. Invece, la nostra prima nascita trae origine dall'uomo, la seconda da Dio. E poiché il Dio che stava per nascere dall'utero accolse la verità della carne, perciò a noi, che siamo rinati attraverso il battesimo, concesse lo spirito dell'adozione. Ciò che non fu per natura sin dalla prima natività egli lo divenne per grazia nella seconda natività, affinché ciò che non fummo per la natura della prima nascita noi lo divenissimo in grazia della seconda nascita. Infatti, Dio ci portò la grazia al momento di nascere dall'uomo, laddove noi ricevemmo gratuitamente la grazia per divenire partecipi della natura divina, per dono del Dio che nasce dalla carne.

Dunque, poiché il Figlio di Dio è divenuto Figlio dell'uomo, perciò, come testimonia il beato Giovanni evangelista, *a quanti lo accolsero, egli dette il potere di divenire figli di Dio: sono quelli che credono nel suo nome, che furono generati non dal sangue, né dalla volontà della carne, né dalla volontà dell'uomo, ma da Dio.*[8] Se invece l'Unigenito Figlio che è nel seno del Padre, dopo la natività eterna che, Figlio coeterno, ebbe dal Padre eterno, non avesse accolto la seconda natività per giustificare l'uomo, all'uomo concepito nel peccato non sareb-

5. La prima testimonianza di *catholici rebaptizati* da ariani (prevandalici) in Africa sembra quella di AGOSTINO, *Haer.*, 49.
6. *Perfidia* designa la credenza erronea di chi si è fatto irretire dagli ariani divenendone seguace. Accezioni affini del termine nella tradizione cristiana sono in BLUMENKRANZ B., *Perfidia*, in "Archivum latinitatis Medii Aevi" [Bulletin du Cange] 22 (Bruxelles 1952) 157-170.
7. Si veda il nostro il commento a questi versi nell'edizione ricordata, pp. 76-88.
8. *Gv* 1,12-13.

bero venute meno le condizioni della prima nascita. Ma poiché, secondo le parole del beato Giovanni, *per questo il Figlio di Dio si è manifestato, per distruggere le opere del diavolo,*[9] colui che nella prima natività, per la quale è vero Dio e vita eterna secondo la natura del Padre, non ha nessun principio della nascita, il medesimo Dio assunse nel tempo, dalla vergine, l'inizio della seconda natività.

Inseparabilità delle persone trinitarie[10] (*Ep.*, 14,9)

Chiunque affermi che le persone del Padre e del Figlio sono separabili, mostri in quale che sia di loro una connotazione personale che sia talmente legata a una sola persona, da non potersi riferire anche a un'altra. Ma poiché questa connotazione assolutamente non esiste, ecco quanto afferma per certo la vera fede: come non dobbiamo creare confusione tra quelle tre persone contrassegnate da unica e inseparabile natura, così assolutamente non dobbiamo ardire di separarle.

Proprio la Trinità si è compiaciuta di mostrarci questo in modo talmente chiaro – anche attraverso i nomi con i quali volle che le persone venissero distintamente riconosciute –, da non permettere che una fosse compresa senza l'altra. In effetti (...) è Spirito secondo natura il Padre ed è Spirito secondo natura il Figlio, è santo secondo natura il Padre ed è santo secondo natura il Figlio. Come può dunque la persona dello Spirito santo essere in qualche misura separata dalla persona del Padre e da quella del Figlio, quando vediamo che proprio nel nome personale lo Spirito santo possiede ciò che risaputamente ha in comune con il Padre e con il Figlio nell'unità della natura?

Divinità e umanità nell'unica persona di Cristo (*Ep.*, 14,37)

Conserva dunque la natura divina Cristo Unigenito, cui offriamo sacrifici insieme con il Padre, e assume la natura servile divenendo sacerdote: per suo tramite possiamo offrire il sacrificio vivente, santo, gradito a Dio. Né, per altro, avremmo potuto offrire questo sacrificio, se non si fosse sacrificato in nostro favore Cristo, che proprio nella natura umana è vera ostia di salvezza. Infatti, proprio l'Unigenito, che è vero Dio secondo natura, per divenire anche vero sacer-

9. *1 Gv* 3,8.
10. Alla base di questa inseparabilità Fulgenzio pone l'inseparabilità degli stessi nomi delle persone trinitarie, che denotano le relazioni reciproche.

dote si è degnato di accogliere nella persona della sua divinità non la persona, ma la natura della nostra umanità. Di fatto, se attraverso il mistero dell'Incarnazione avesse assunto allo stesso tempo la natura umana insieme con la persona umana, il medesimo unico Cristo non sarebbe Dio e uomo nelle due nature, ma nelle due persone uno sarebbe Dio, l'altro uomo. E invece Cristo è uno soltanto, vero Figlio di Dio e dell'uomo; perché l'Unigenito Signore che ha sempre posseduto la propria persona, in questa sua persona accolse la verità della natura servile.

Cristo permane dunque inseparabile perché, seppure in lui una sia natura divina, l'altra sia invece natura umana, tuttavia, nell'unico e medesimo Cristo la persona dell'eterna divinità è pure la stessa persona dell'umanità che ha assunto. Perciò Cristo, uno e medesimo, è colui che l'assunzione della natura servile mostra di poco inferiore agli angeli, mentre l'unità della natura lo mostra uguale al Padre.

b) TEMI SOTERIOLOGICI

Nella *Vita Fulg.*, 25 leggiamo che in un periodo non precisato, da mettere comunque in relazione con la seconda parte della relegazione di Fulgenzio a Cagliari, ambienti monastici di Costantinopoli vennero scossi dal *De gratia*, opera che il vescovo Fausto di Riez aveva scritto per contestare la dottrina specifica di Agostino e per favorire occultamente il pelagianesimo. Chiamato a intervenire, Fulgenzio difese ripetutamente la dottrina agostiniana contro l'antipredestinazionismo dei teologi provenzali.

Condizione di Adamo prima di peccare (*Praed.*, 3,26)

Prima che l'uomo commettesse il peccato, il libero arbitrio della mente umana in tanto fu veramente libero, in quanto non avvertiva in sé delle spinte di segno contrario. In lui vi era dunque salute e felicità; né avvertiva che vi era per sé qualche miseria, poiché possedeva la giustizia nella retta libertà. Egli era liberamente sottomesso alla giustizia e godeva pertanto della vera libertà. Il primo uomo, dunque, fin tanto che fu sottomesso alla giustizia non ha minimamente posseduto il peccato. Noi, invece, benché siamo *liberati dal peccato, divenuti servi di Dio,*[11] tuttavia *se dicessimo di non aver peccato inganneremmo noi stessi e la verità non sarebbe in noi.*[12] Prima del peccato,

11. *Rom* 6,18.

12. *1Gv* 1,8.

Adamo non ebbe sopra di sé il grave giogo che è venuto sopra i suoi figli dal giorno della nascita dal ventre della loro madre fino al giorno della sepoltura nella madre di tutti.

Il peccato originale (*Ep.*, 17,25-26)

Una volta creato, dunque, *il primo uomo tratto dalla terra*[13] ricevette certo la grazia per la quale poteva non peccare, se non avesse voluto peccare. Tuttavia, aveva ricevuto una grazia non ancora tanto grande da non volere né potere assolutamente peccare; sicché, naturalmente, dopo quel dono il Signore buono e giusto avrebbe dovuto accordargliene un altro, se volontariamente il servo avesse prima custodito questo nelle opere (...). Pertanto colui che, peccando, benché fosse stato creato senza il bisogno di peccare, attraverso quest'azione perse la purezza dell'anima, collocandosi nella colpa si lasciò sfuggire subito anche la possibilità di meditare sui temi che riguardano Dio. Infatti (...) divenuto schiavo del peccato egli si rese libero quanto alla giustificazione[14] e divenne perciò estraneo alla giustificazione, perché spontaneamente si è consegnato al dominio dell'iniquità. Venduto dunque alla schiavitù del peccato,[15] per suo tramite costrinse alle catene della mortifera servitù tutta la discendenza che sarebbe nata dall'unione della carne. Questo è ciò che il beato Paolo fa intendere in modo evidente con queste parole: *il peccato entrò in questo mondo attraverso un solo uomo; e attraverso il peccato la morte. E così la morte passò a tutti gli uomini, perché tutti hanno peccato.*[16]

La grazia sana e preserva la volontà dell'uomo (*Ep.*, 17,33)

Se il libero arbitrio non fosse prevenuto dall'aiuto della grazia di Dio, per mezzo della quale viene sanata e preservata nell'uomo la buona volontà, la natura sarebbe tanto più superba quanto più soggetta al dominio del peccato e alla morte. In qual modo, pertanto, secondo le possibilità del solo libero arbitrio, la natura garantisce a se stessa l'avvio, sia pure piccolo, della buona volontà e delle buone opere? Né da sana essa riuscì a osservare il comandamento di Dio, né, ferita, ricevette dalla Legge il benché piccolo rimedio per la guarigione; anzi, accrebbe per di più la gravità del peccato con la conoscenza del coman-

13. *1 Cor* 15,47
14. Cf *Rom* 6,20.
15. Cf *Rom* 7,14.
16. *Rom* 5,12.

damento. Infatti, *la Legge subentrò per accrescere il peccato,*[17] del quale nessuno si può liberare se non attraverso l'agnello di Dio che prende sopra di sé i peccati del mondo.[18]

Ogni cosa buona dell'uomo è merito di Dio (*Praed.*, 2,13)

L'uomo vuole dunque il bene seguendo la volontà, fa il bene seguendo la volontà; ma senza il dono e l'aiuto di Dio giammai potrebbe volere o fare il bene. Egli è certamente convocato perché conosca, è esortato perché agisca, in quanto possiede sempre il libero arbitrio della volontà. Ma non potrebbe possedere la santa sapienza, se non l'avesse ricevuta dall'alto, per dono della grazia, dal Padre delle luci, dal quale viene ogni donazione ottima e ogni dono perfetto;[19] e sapendo, o non fa ciò che ormai sa che bisognerebbe fare o si sforza di attribuire a proprio merito ciò che fa, sopraffatto dal peso della propria superbia.[20]

La misericordia previene la volontà dell'uomo (*Praed.*, 2,21)

Prevenendo, la misericordia[21] prepara da sola la volontà dell'uomo e coopera con lei; accompagnandola, aiuta poi la volontà che coopera con lei (...). E così, per la misericordia di Dio che previene e opera mirabilmente nel cuore dell'uomo, chi s'impettisce carnalmente superbo per le ricchezze temporali si fa volentieri umile nel timore di Dio e povero di spirito; e chi ha precedentemente ricalcitrato duro e ribelle alla parola divina, mite e quieto addiviene all'ascolto della parola e all'obbedienza.

Chiamata, giustificazione e glorificazione dei santi (*Monim.*, 1,11,4)

Ogni cosa (...) Dio l'ha sempre avuta nella predestinazione, perché sia nella chiamata che nella giustificazione e nella glorificazione dei santi, ha conosciuto in anticipo le opere future della sua grazia.

17. Cf *Rom* 5,20.
18. Cf *Rom* 7, 24.
19. Cf *Gc* 1,16.
20. L'uomo sceglierà liberamente il bene solo quando la grazia di Dio lo abbia liberato dal peccato.
21. Fulgenzio ricorda che *gratia in scripturis etiam misericordia nominatur* (*Monim.*, 1,11,2).

Per questo l'apostolo assegna ogni cosa a Dio dicendo: *poiché quelli che da sempre ha riconosciuto, li ha anche predestinati a essere conformi all'immagine del suo Figlio, affinché egli fosse il Primogenito tra molti fratelli. Coloro che predestinò, questi chiamò; e coloro che chiamò, questi giustificò; e coloro che infine giustificò, questi glorificò.*[22]

Dio vuole che tutti gli uomini siano salvi (*Ep.*, 17,56)

Quanto al ben noto passo dell'apostolo, dove a proposito di Dio dice: *egli vuole che tutti gli uomini siano salvi e che pervengano alla conoscenza della verità,*[23] non ne afferrano dovutamente il significato quanti ritengono che questa volontà di Dio vada ravvisata sia nei vasi di misericordia sia nei vasi di collera. Essi riflettono poco sull'affermazione verissima della Scrittura, che per sostenere l'onnipotenza della volontà divina dice: *il Signore ha fatto tutto ciò che ha voluto in cielo e in terra, nel mare e in tutti gli abissi;*[24] e proprio a Dio dice ancora: *potere è nelle tue facoltà, quando vuoi.*[25] Pertanto, in che modo potrebbe fare tutto ciò che vuole se, volendo che l'uomo sia salvo – la salvezza dell'uomo non ha principio se non nella buona volontà – Dio non avviasse nell'uomo questo volere, ma ne attendesse la nascita dall'uomo?

Sulla valenza di «tutti» (*Ep.*, 17,62-63)

62. È per altro abituale agli scritti divini dire talvolta «tutti» e tuttavia non sempre avvertire che in quei «tutti» si debba intendere l'intero genere umano. È il caso di ciò che il Signore dice per bocca del profeta: *negli ultimi giorni effonderò il mio Spirito sopra ogni uomo.*[26] Il beato Pietro racconta che questo avvenne per centoventi uomini, sui quali lo Spirito santo venne in lingue di fuoco.[27] Se dunque in questo passo volessimo intendere *ogni uomo* nel significato assai esteso di «tutti gli uomini», si comincerebbe (lungi da noi, questo) a considerare menzognera la parola di Dio. Invece *Dio è veritiero*[28] e *le parole del Signore sono sincere.*[29] Pertanto, come Dio promise che avrebbe effuso il suo Spirito *sopra ogni uomo*, così fece, così fa e così

22. *Rom* 8,29-30.
23. *1 Tim* 2,4.
24. *Sal* 135 (134),6.
25. *Sap* 12,18.
26. *Gioele* 2,28.
27 Cf *Atti* 1,15; 2,3-4.
28. *Rom* 3,4.
29. *Sal* 12 (11),7.

farà sino alla fine del tempo. In breve, effonde il suo Spirito *sopra ogni uomo*, cioè, sopra tutti gli uomini, s'intende, sopra quegli uomini che vuole siano salvi.

63. Per intendere in maniera completa chi siano questi «tutti» prestiamo attenzione alle parole del medesimo beato Pietro, che pieno dello Spirito santo concluse quel suo discorso con questa esortazione: *Fate penitenza. Ciascuno di voi si faccia battezzare nel nome di Gesù Cristo in remissione dei vostri peccati e riceverete il dono dello Spirito santo. La promessa è infatti per voi, per i vostri figli e per tutti quelli che sono lontano, chiunque il Signore Dio nostro avrà chiamato.*[30] Disse *tutti*; quelli soltanto, però, che il Signore avrà chiamato.

Dio non sospinge verso l'iniquità (*Ep.*, 15,12)

L'affermazione dell'apostolo mediante la quale dichiara: *ha dunque misericordia di chi vuole e indurisce chi vuole*,[31] certamente si recepisce assai bene in considerazione della persona che parla. Se qualcuno non vuole recepirla dalla persona che parla, osservi senza animosità quello che dice successivamente l'apostolo Paolo: *non ha forse il vasaio piena disponibilità dell'argilla, per fare dalla medesima massa di argilla tanto un vaso destinato a un uso nobile, quanto un vaso destinato a un uso vile?*[32] Poiché nell'uno e nell'altro manufatto avrà riconosciuto l'autorità del vasaio, nel vaso destinato a un uso nobile, egli ravvisi la grazia non dovuta del Dio che ha misericordia, e nel vaso destinato a un uso vile, egli riconosca il giudizio dovuto del Dio che indurisce, cioè che abbandona. Si dice per altro che Dio indurisce non perché sospinga verso l'iniquità, ma quando non trae fuori dall'iniquità: poiché questo è giusto, egli opera con giustizia.

Bibliografia

Cf CPL 814-846*b*; DPAC I, 1407-1409: s. v. (SIMONETTI M.); Patrologia IV, 26-30.

Edizioni

L'edizione antica più autorevole dell'*Opera omnia* di Fulgenzio è quella curata da QUESNEL P., Parisiis 1684.[33] Essa venne ripresa dal MIGNE in PL 65 e largamente utilizzata da FRAIPONT J., in CChr.SL 91 e 91 A. Del *Psalmus contra Vandalos Arrianos*

30. *Atti* 2,38-39.
31. *Rom* 9,18.
32. *Rom* 9,21.
33. Notizie su questa edizione in LAPEYRE G.G., *Saint Fulgence de Ruspe*, *o. c.*, 339-341.

ricordiamo due recenti edizioni: a cura di BIANCO M. G., in "Orpheus" ns 1 (1980) 152-171; e di ISOLA A., in CP 9, con introduzione, traduzione e commento, Torino 1983.

Traduzioni

In italiano: BIANCO M. G., *Fulgenzio di Ruspe. Le condizioni della penitenza. La fede.* Introduzione, traduzione e note (= CTP 57), Roma 1986; ISOLA A., *Fulgenzio di Ruspe. Salmo contro i Vandali ariani.* Introduzione, testo critico, traduzione e commento (= CP 9), Torino 1983. In tedesco: DOLD A. *Eine Predigt auf das Epiphanie-Fest (sermo 6)*, in "Benediktinische Monatschrift" 14 (1932) 467-471; KOZELKA L., *Das Leben des hl. Fulgentius von Diakon Ferrandus von Karthago. Des hl. Bischofs Fulgentius von Ruspe vom Glauben an Petrus. Ausgewählte Predigten* (= Bibliothek der Kirchenväter 2. Reihe, Bd. 9), München 1934. In olandese: Van Den BESSELAAR J. J., *Fulgentius van Ruspe, Martinus van Braga, Leander van Sevilla: Preeken*, Bussum 1946.

Studi

BAUER J.B., *De sancti Fulgentii Mariologia*, in "Marianum" 17 (1955) 531-535; BIANCO M. G., *Il «psalmus abecedarius contra Vandalos Arrianos» di Fulgenzio di Ruspe*, in AA.VV., *Studi di poesia latina in onore di Antonio Traglia*, 2, Roma 1979, 959-972; CAL PARDO E., *Mariologia de San Fulgencio de Ruspe*, in "Miscelanea Comillas" 51 (1969) 113-193; ID., *El motivo de la encarnación según San Fulgencio de Ruspe*, in "Rivista española de Teologia" 30 (1970) 265-306; ID., *Dimención sacrificial de la muerte de Cristo en los escritos de San Fulgencio de Ruspe*, in "Estudios Eclesiásticos 47 (1972) 459-485; CAU E., *Fulgenzio e la cultura scritta in Sardegna agli inizi del VI secolo*, in "Sandalion" 2 (1979) 221-229; DE NICOLA A., *Aspetti dell'etica matrimoniale di Fulgenzio di Ruspe*, in "Augustinianum" 18 (1978) 361-382; DIESNER H.J., *Jugend und Mönchtum des Fulgentius von Ruspe*, in "Helikon" 1 (1961) 677-685; ID., *Fulgentius von Ruspe als Theologe und Kirchenpolitischer*, Stuttgart 1966; GAVIGAN J.J., *Fulgentius of Ruspe on Baptism*, in "Traditio" 5 (1947), 313-322; ID., *De vita monastica in Africa Septentrionali inde a temporibus S. Augustini usque ad invasiones Arabum*, Romae / Aug. Taurinorum 1962; GRILLMEIER A., *Fulgentius von Ruspe, «De fide ad Petrum» und die «Summa sententiarum». Eine Studie zum Werden der frühscholastischen Systematik*, in "Scholastik" 34 (1959) 526-565; ISOLA A., *Sulla struttura dei «sermones» di Fulgenzio di Ruspe*, in "Quaderni dell'Istituto di lingua e letteratura latina dell'Università degli Studi di Roma, Facoltà di Magistero" 2-3 (1980-1981) 37-47; ID., *A proposito dell'«inscitia»dei Vandali secondo Fulg. «ad Tras.» 1.1.2*, in "Romanobarbarica" 13 (1994-1995) 57-64; JOURJON M., s. v. *Saint Fulgence de Ruspe*, in *DSp* 5 (Paris 1964) 1612-1615; LANGLOIS P., s. v. *Fulgentius*, in *Reallexikon für Antike und Christentum* 8 (Stuttgart 1972) 632-661; ID., s. v. *Africa* II, *ibid.* Suppl. 1/2 (Stuttgart 1985) specialmente 201-221; ID., *Les oeuvres de Fulgence le Mythographe et le problème des deux Fulgence*, in "Jahrbuch für Antike und Christentum" 7 (1964) 94-105; LAPEYRE G. G., *Saint Fulgence de Ruspe. Un évêque catholique africain sous la domination vandale. Essai historique*, Paris 1929; LUISELLI B., *Metrica della tarda antichità: i salmi di Agostino e di Fulgenzio e la versificazione trocaica*, in "Quaderni urbinati di cultura classica" 1 (1966) 29-91; MALASPINA E., *L'idrovora di Unirico. Un epigramma* (A. L. 387 R^2 = 382 Sh. B) *e il suo contesto storico-culturale*, in "Romanobarbarica" 13 (1994-1995) 43-56; MARCHETTA A., *Due metafore di Fulgenzio di Ruspe contro i Vandali ariani: «psalm. abeced.» 233*, in "Romanobarbarica" 5 (1980) 105-115; MICAELLI C., *Osservazioni sulla cristologia di Fulgenzio di Ruspe*, in "Augustinianum" 25 (1985) 343-360 [AA.VV., *Miscellanea di studi agostiniani in onore di P. Agostino Trapè*]; NISTERS B., *Die Christologie des hl. Fulgentius von Ruspe*, Münster 1930; SCHMAUS M., *Die Trinitätslehre des Fulgentius von Ruspe*, in AA.VV., *Charisteria A. Rzach zum Achtzigsten Geburtstag dargebracht*, Reichenberg 1930, 166-175; TIBILETTI C., *Polemiche in Africa contro i teologi provenzali*, in "Augustinianum" 26 (1986) 499-517.

SAN CESARIO DI ARLES

Vita[1]

Nasce verso il 470 a Chalons-sur-Saône, territorio soggetto ai Burgundi, ariani, da famiglia agiata di origine gallo-romana. A quasi 18 anni si associa al clero locale; ma dopo poco più di due anni, verso il 490/491, sentendosi chiamato alla vita monastica, fugge nel monastero di Lerino, in territorio visigoto, dove è abate Porcario, terzo successore di S. Onorato.[2] Qui egli acquisisce l'essenziale della sua cultura, del tutto ecclesiastica, basata sulla meditazione della Scrittura e sullo studio dei Padri.[3] Dopo pochi anni, nel 496 circa, indebolito nella salute dalla troppo rigida ascesi, viene inviato dall'abate ad Arles,[4] città ancora splendida, per riprendersi in salute. Qui, dietro invito dei due nobili presso cui era ospitato, segue le lezioni del

1. Le fonti sono gli *Atti* dei concili della Gallia, specie di quello di Agde (506), di Orange II (529) e di Vaison II (529) (*Concilia Galliae* (a. 314-506), ed. MUNIER Ch. (*o. c.* nella bibliografia), la corrispondenza tra Cesario e la Sede Apostolica e, soprattutto, la *Vita di Cesario* (*Vita Caesarii*, ed. MORIN G., II, *o. c.* nella bibliografia), in Appendice, pp. 296-345, redatta da cinque suoi familiari e collaboratori, poco dopo la sua morte. MALNORY A., *Saint Césaire évêque d'Arles (a. 503-543)*, Paris 1894 (rist. 1978: ottima biografia aggiornata).
2. *Vita Caesarii*, I, 4, p. 298; *Serm.*, 236, 1-2: «Beata, inquam, et felix insula Lyrinensis»; cf JEDIN H. et alii (a cura di), *Lérins: influsso in Gallia e nel regno franco (410-740)*, in *Atlante universale di Storia della Chiesa. Le Chiese cristiane ieri e oggi*, Casale M. / Città del Vaticano 1991 (originale ted. 1987), 14B, B3; PRINZ F., *Frühes Mönchtum im Frankenreich*, München 1965, 47-87; PRICOCO S., *L'isola dei santi. Il cenobio di Lerino e le origini del monachesimo gallico*, Roma 1978. Cf in *Vita Cesarii*, I,6, p. 298-299; in SC 175, 45. CARRIAS M., *Vie monastique et règle à Lérins au temps d'Honorat*, in "Revue d'histoire de l'Eglise de France" 74 (1988) 191-211; De VOGÜÉ A., *Aux origines de Lérins: la Règle de S.Basile?*, in "Studia monastica" 31 (1989) 259-266; ID., *Les débuts de la vie monastique à Lérins. Remarques sur un ouvrage récent*, in "Revue d'Histoire Ecclésiastique" 85 (1990) 5-53: si tratta dell'opera di KASPER M., *Theologie und Askese...*, Münster 1991: la spiritualità di Lerino nel v secolo; BIARNE P., *Moines et rigoristes en Occident*, in MAYEUR J.-M., PIETRI L., - VAUCHEZ A., - VENARD M. (edd.), *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*, II. *Naissance d'une chrétienté (250-430)*, Paris 1995, 763-765.
3. SIMONIN S., *Cesario di Arles, santo*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione* 2 (Roma 1975) 844.
4. In SC 175, 47-51.

celebre retore africano Giuliano Pomerio: è un periodo squisitamente letterario e culturale della sua vita, durante il quale conosce anche il pensiero di Agostino, che lascierà in lui un'impronta definitiva. Dopo non molto, però, Cesario, ammonito da un sogno, si rifiuta di proseguire gli studi intrapresi. Il vescovo di Arles, Eonio, col permesso dell'abate Porcario, lo ordina presbitero, nominandolo, nel 499, abate di un monastero in un'isola del Rodano, dove può riprendere la vita monastica. Probabilmente qui compone la *Regula ad monachos*.[5]

Quando Eonio si sente prossimo alla fine, designa Cesario a succedergli e, nel 503, all'età di 33 anni, questi viene consacrato vescovo di Arles, la sede forse più prestigiosa delle Gallie. Il suo episcopato avrà la durata di una quarantina d'anni. Come vescovo di Arles è metropolita della Provincia Narbonese e delle Alpi Marittime con 27 vescovadi. Il suo episcopato è caratterizzato dalla riorganizzazione delle strutture ecclesiastiche, dal ripristino della liturgia, dallo sradicamento di costumi pagani, specie nelle campagne, dalla difesa dei diritti giurisdizionali di Arles contro Vienne, dalla assistenza pubblica non ancora organizzata dallo Stato e, nel campo dottrinale, dall'impegno di salvaguardare i fedeli dal proselitismo degli ebrei[6] e dei semipelagiani.[7] Il compito della concordia, in un tempo in cui i contrasti fra Goti, Franchi e Burgundi non gli facilitano l'intervento pastorale, lo tocca talmente da vicino da coinvolgerlo di persona, a motivo della difficoltà insita nella sua posizione di essere, egli, nato tra i Burgundi, vescovo di Arles, sottoposta ai Goti. È costretto, infatti, a difendersi da accuse di tradimento, da cui esce, però, sempre indenne. Anzi, quando, in una di queste occasioni, viene a Ravenna per discolparsi davanti al re Teodorico, se ne riparte coperto di onori. Da qui,

5. *Regula ad monachos*, ed. MORIN G. (*o. c.* in bibliografia). Cf De SEILHAC L., *Remarques sur l'utilisation par Césaire d'Arles de la Regula Augustini*, in "Regulae Benedicti Studia" 1 (1972) 277-291: Cesario ha introdotto nei testi agostiniani con una nuova terminologia modificazioni profonde nella prospettiva di Agostino. Sull'opera monastica di Cesario, cf in SC 175, 61-64; sul monachesimo della Gallia, cf COLOMBAS G.M., *Il monachesimo delle origini*, I. *Uomini, fatti, usi e istituzioni* (= Complementi alla Storia della Chiesa), Milano 1990, 266-270 (originale spagn. 1974) e BAUS K., in ID. et alii, *La Chiesa tra Oriente e Occidente, v-vii secolo*, in JEDIN H. (ed.), *Storia della Chiesa*, III, Milano 1978, 326-328, trad. it.; PETERS E., *Monks, Bishops and Pagans. Christians Culture in Gaul and Italy, 500-700*, Filadelfia (Penns.) 1975; XODO C., *Cultura e pedagogia nel monachesimo altomedievale: "Divinae vacare lectioni"*, Brescia 1980; SOT M. (ed.), *Haut moyen âge. Culture, éducation et société. Etudes offerts à Pierre Riché*, La Garenne / Colombes 1990; PENCO G., *Il monachesimo fra spiritualità e cultura*, Milano 1991, 67-83: *Lo studio presso i monaci occidentali nel secolo VI*; TABACCO G., *Spiritualità e cultura nel medioevo: dodici percorsi nei territori del potere e della fede*, Napoli 1993, 291-295 (Demonologia in Cesario).

6. COURREAU J., *Saint Césaire d'Arles et les Juifs* (*o. c.* nella bibliografia): diversamente dai canoni conciliari, Cesario non è intollerante.

7. Cf in SC 175, 52-57.

appunto, va a Roma, dove viene riconfermato da papa Simmaco (514) vicario della S. Sede per la Gallia e la Spagna, ricevendo il pallio, concesso per la prima volta ad un dignitario fuori d'Italia.

Ritornato ad Arles, inizia un lungo periodo di tranquillità, durante il quale vede crescere il proprio prestigio e può attendere con profitto al servizio pastorale e respingere con fermezza, con appositi scritti, gli errori dottrinali. Fa costruire nuove chiese, fonda un ospedale, visita le parrocchie rurali, predica incessantemente. A questa attività pastorale s'aggiunge quella legislativa; oltre al concilio di Agde (506), egli convoca e presiede altri 5 concili, tra cui quello di Orange (II concilio, 529) che condanna in 25 canoni il pelagianesimo e il semipelagianesimo, quello di Vaison (II concilio, 529), in cui si stabilisce, tra l'altro, l'istituzione della scuole presbiterali o parrocchiali per la formazione di candidati alla vita ecclesiastica da parte dei parroci.

Frattanto, i Franchi conquistano il regno dei Burgundi (534) e tutto il resto della Provenza (536). Arles, perciò, passa in mano ai Franchi cattolici, con gioia di Cesario. Si schiude l'età merovingia e inizia l'organizzazione della Chiesa nazionale franca; ma il nostro vescovo non prende parte ai concili di questo periodo: ciò è, forse, motivato dalla malferma salute o dal desiderio di dedicare le rimanenti forze fisiche e spirituali a consolidare l'azione pastorale e ad attendere al monastero femminile già prima da lui fondato e posto, inizialmente, sotto la guida della sorella Cesaria. Non si esclude che egli non afferri in tutte le sue implicanze il cambio di rotta, che la mutata situazione politica ha determinato per il futuro della sua terra.

Cesario muore ad Arles probabilmente nel 540, il 27 agosto, vigilia della festa di S. Agostino, il grande vescovo da lui imitato durante la sua lunga attività episcopale. Il suo corpo fu sepolto nella chiesa cimiteriale di S. Maria, da lui edificata, annessa al monastero delle religiose, da lui fondate.[8]

Scritti

Sono tutti orientati al servizio pastorale.

a) ***Scritti principali***: *Sermones*, l'opera maggiore, che rispecchia la sua azione pastorale ed è una delle più rappresentative del tempo, sono andati confusi tra le opere di altri Padri. È merito del benedettino

8. GRIFFE E., *Le monastère Saint-Césaire d'Arles et la basilique Sainte-Marie*, in "BLE" 76 (1975) 217-220. Sull'episcopato di Cesario cf KLINGSHIRN W.E., *Church Politics and Chronology: Dating the Episcopacy of Caesarius of Arles*, in "REAug" 38 (1992) 80-88.

dom Germain Morin l'averli individuati, specie tra i sermoni di Agostino e averli pubblicati in numero di 238, dopo un lavoro di ricognizione attraverso l'Europa, durante un cinquantennio.[9] La raccolta contiene omelie su passi scritturistici, su feste della Chiesa e dei santi, ma anche ammonizioni al popolo, importanti per la storia del costume.

Oltre ad istruire i suoi fedeli sui misteri della fede e a spiegare loro la Parola di Dio,[10] egli impiega la maggior parte del suo tempo per la predicazione dei principi della morale cristiana. In una società segnata da liti, soprusi, invidie e odi, Cesario insiste sulla carità col timore della condanna eterna e con la speranza del premio eterno. I peccati, che costituiscono il frequente oggetto di predicazione, sono l'ubriachezza, la lussuria, la superstizione, l'orgoglio, l'adulterio, ma anche il costume di sposarsi assai tardi, dopo aver frequentato cortigiane e schiave o aver vissuto in concubinato permesso dalla legge civile. Ai giovani raccomanda la verginità prima del matrimonio e alle donne proibisce pratiche per la sterilità e per l'aborto.[11] Il senso pastorale lo spinge a distinguere i peccati in gravi e veniali.[12] Un saggio equilibrio lo consiglia a predicare non più di 15/20 minuti.

b) Scritti secondari: *De mysterio sanctae Trinitatis* e *Breviarium adversus haereticos,* due semplici sintesi teologiche del mistero trinitario, indirizzate ai Goti ariani; *De gratia,* in cui viene affermato che la grazia, indispensabile alla salvezza dell'uomo, è data esclusivamente ad

9. HAMMAN A. G., *La transmission des sermons de Saint Augustin. Les authentiques et les apocryphes*, in "Augustinianum" 25 (1985) 311-327: l'Autore presenta, tra l'altro, la "officina" di Arles: un andirivieni, dove l'opera di Cesario porta il nome di Agostino e viceversa. Il Morin divide i 238 sermoni di Cesario in cinque grandi categorie: *Sermones de diversis seu admonitiones* 1-80; *Sermones de Scriptura* 81-186; *Sermones de tempore* 187-213; *Sermones de sanctis* 214-232; *Sermones ad monachos* 233-238. Sulla predicazione al tempo dei Padri, cf LONGERE J., *La prédication médiévale*, Paris 1983, 24-35; BANNIARD M., *Viva voce. Communication écrite et communication orale du IVe au IXe siècle en Occident latin* (= Collection des Études Augustiniennes. Série moyen-âge et temps modernes 25), Paris 1992, 254-303 (Predicazione nella Gallia merovingia). Per liturgia, pastorale, pietà al tempo di Cesario, cf VOGT H.J., in BAUS K. et alii, *La Chiesa tra Oriente e Occidente, V-VII secolo*, in JEDIN H. (ed.), *Storia della Chiesa,* III, Milano 1978, 282-316, trad. it. (originale ted. 1975).

10. COURREAU J., *L'exégèse allégorique de saint Césaire d'Arles* (*o. c.* nella bibliografia): essa viene usata da Cesario specie per i testi dell'AT nell'esporre verità di fede, a livello di quattro serie di figure circa Trinità, Cristo, Chiesa e battesimo; FERREIRO A., *Job in the Sermons of Caesarius of Arles* (*o. c.* nella bibliografia): l'apporto originale di Cesario nell'interpretazione della figura di Giobbe è l'insistenza sulla generosità di questi.

11. *Vita Cesarii*, I,55, p. 319.

12. JANNINI J., *Los pecados graves y leves según S. Cesáreo de Arles. Fuente directe del Dictum Gratiani (ante D.c. 25) y su traducción en las partidas*, in "Revista espanola de Derecho canonigo" 13 (1958) 117-123; VOOG A., *Le péché et la distinction des péchés dans l'oeuvre de Césaire d'Arles*, in "Nouvelle Revue Théologique" 84 (1962) 1062-1080: distinzione dei peccati in *capitalia* e *minuta*.

alcuni predestinati alla medesima, prescindendo dai loro meriti (*ante praevisa merita*), in base ad un misterioso piano divino. Si attribuisce a Cesario anche l'*Expositio in Apocalypsim* ps.agostiniana, una serie, cioè, di omelie, in cui l'escatologismo viene sfumato e le spinte antiromane e millenaristiche espunte. Egli è autore, infine, di due regole monastiche, di cui la prima è la *Regula ad virgines*,[13] poco armonizzata nelle sue parti e priva di una precisa "disposizione", cui egli cerca di ovviare sintetizzando il suo pensiero in una *Recapitulatio* (nn. 48-65) posteriore alla Regola vera, denominata *Statuta sanctarum virginum* (nn. 1-47); nel testo attuale abbiamo inoltre l'*Ordo psalmodiae* e l'*Ordo convivii* (nn. 66-71) con due ulteriori specifiche esortazioni (nn. 72-73). La seconda è la *Regula ad monachos*, ricavata dalla precedente, ma in una forma più sintetica e coordinata.

A Cesario si deve attribuire anche la redazione dei *canoni* approvati nei concili, da lui presieduti ed anche di altri documenti ufficiali, riguardanti soprattutto l'organizzazione e lo svolgimento dei concili. Egli tiene relazione con i papi Simmaco (498-514), Felice IV (526-530), Bonifacio II (530-532), Giovanni II (532-535), Agapito I (535-536) e Vigilio (537-555). La sua intensa attività diplomatica con la Sede Apostolica è sempre caratterizzata da piena fedeltà verso di questa.[14]

Stile[15]

Il suo linguaggio nei sermoni è semplice e piano, vicino alla lingua parlata e al lessico corrente, nel rispetto sempre delle norme della lingua scritta, secondo il genere letterario della predicazione cristiana di tipo popolare. La scarsa istruzione del suo uditorio, specie contadino, è incompatibile con i raffinati modi espressivi propri di una cultura aristocratica. C'è, tuttavia, una ragione più profonda per Cesario ed è che la missione del predicatore è talmente seria da escludere, di natura sua, forme espressive forbite e attraenti, ma prive di reale

13. Cf in SC 345, I, edd. De VOGÜÉ A., – COURREAU J. (*o. c.* nella bibliografia).
14. Cf FELICI S., *S. Cesario di Arles e la Sede Apostolica (502-542)*, Tesi dattiloscritta, Università di Roma 1965: uno dei pochi studi su questo argomento, negli ultimi 30 anni. Per aspetti organizzativo-istituzionali cf PASQUATO O., s.v. *Organizzazione ecclesiastica: diocesi, province ecclesiastiche, patriarcati* e VOGT H.J., s.v. *Parrocchie*, in DPAC II, 2505-2507; 2509-2514 e 2507-2509. Circa l'edizione critica dei sermoni cf la bibliografia; l'edizione critica di DELAGE M.-J. è ancora incompleta: SC 175 (*Serm.*, 1-20); SC 243 (*Serm.*, 21-55); SC 330 (*Serm.* 56-80).
15. BONINI I., *Lo stile nei sermoni di Cesario di Arles*, in "Aevum" 36 (1962) 240-257: la ricercatezza, in una prosa per lo più semplice, è determinata da finalità pastorali; CLOSA FARRÉS J., *Aspectos y problemas estilisticos* (*o. c.* nella bibliografia).

significato. Tale linguaggio semplice per la predicazione è richiesto, in genere, da tutti i pastori dell'antichità cristiana, anche se c'è chi, come Agostino, ritiene nel libro IV del *De doctrina christiana* che sia lecito per un cristiano curare l'espressione, purché l'*eloquentia* sia ritenuta mezzo per comunicare la dottrina con maggiore efficacia, non fine a se stessa. L'omileta secondo Cesario deve preoccuparsi della verità degli argomenti, non tanto dell'eleganza espressiva. Egli adotta il *sermo humilis* o il discorso umile di Agostino, non per incapacità di espressione o per mancanza di cultura o per pregiudizio circa l'alta cultura profana, ma specie perché gli oggetti e i pensieri da esporre non possono essere espressi nelle forme stilistiche dell'alta cultura classica.[16]

L'omileta e il pastore

Cesario è predicatore instancabile, che esige con energia l'attenzione dell'uditorio. I sermoni e gli altri scritti sono finalizzati ad istruire e a guidare le anime. Attinge liberamente a diversi autori, specie ad Agostino, il suo grande maestro[17] e a Fausto di Riez,[18] con adattamenti per l'uditorio. I suoi sermoni sono importanti per il contenuto. Cesario comprende il ruolo primario della predicazione al popolo ignorante e semibarbaro per trasmettere ad esso un'istruzione di base per la pratica della vita cristiana.[19] Di qui le sue omelie brevi, intelligi-

16. ERNOUT A., *Du latin aux langues romanes*, in "Revue de Philologie" 43 (1969) 7-14: esame delle particolarità del latino di Cesario, che segna l'ultima fase del latino in Gallia; RAPISARDA C. A., *Lo stile umile nei sermoni di S. Cesario d'Arles. Giustificazione teoriche e posizioni polemiche*, in "Orpheus" 17 (1970) 115-159: Cesario si pone sulla linea di Agostino, di cui utilizza i discorsi. Cf LUISELLI B., *Storia culturale dei rapporti tra mondo romano e mondo germanico* (= Nuova Collana di Testi e Studi diretta da A. Mazzarino 1), Roma 1992, 530-531; ID., *Il linguaggio della "Evangelizatio Pauperum" nella Chiesa latina antica*, in NALDINI M. (ed.), *La Tradizione Patristica. Alle fonti della cultura europea* (= Letture Patristiche 2), Fiesole (FI) 1995, 31-58; AUERBACH E., *Lingua letteraria e pubblico nella tarda antichità latina e nel medioevo*, Milano 1960, 85-91.

17. La critica del testo riesce talora a ridimensionare la dipendenza di Cesario da Agostino: cf BOUHOT J. P., *Le sermon "Dominus et salvator", première forme dérivée d'un sermon perdu de saint Césaire*, in "Revue Bénédictine" 80 (1970) 201-212. ETAIX R., *Trois notes sur saint Césaire d'Arles* (*o. c.* nella bibliografia). Utile a livello generale, CAVALLO G., *Libri, editori e pubblico nel mondo antico. Guida storica e critica*, Roma / Bari 1972²; ID., *Le biblioteche nel mondo antico e medievale*, Roma / Bari 1988.

18. GRIFFE E., *Les sermons de Fauste de Riez. La Collectio Gallicana du Pseudo-Eusèbe*, in "BLE" 61 (1960) 27-28.

19. TERRANEO G., *Orientamento ascetico-penitenziale nella pratica religiosa del popolo cristiano secondo il pensiero pastorale di Cesario di Arles* (*o. c.* nella bibliografia); CORREALE R.M., *The Origin of the Homily «De paenitentia observanda» of Pseudo-Caesarius of Arles*, in

bili e interessanti. Preoccupato dell'attenzione degli ascoltatori, egli procede per domande e risposte; presenta visivamente le sue idee ricorrendo a similitudini,[20] a scene di vita quotidiana.[21] S'impegna nella lotta contro i vizi dei suoi fedeli, quali l'ignoranza, l'ubriachezza, l'intemperanza, la lussuria e il perdurare di pratiche pagane.

La sua predicazione veicola pure dei contenuti teologici come aspetti circa la Trinità o la cristologia; elementi di antropologia soprannaturale o le realtà escatologiche. Ma siffatta predicazione, come anche gli scritti dottrinali, già presentati, nascono sempre da esigenze pastorali-catechetiche.

Convinto com'è della necessità della predicazione, riunisce in apposite raccolte (*corpora*) le sue omelie e le diffonde quale sussidio a chierici poco istruiti o poco zelanti. Il suo richiamo al primario impegno della predicazione è energico e persistente sia ai vescovi che ai presbiteri.[22]

Cesario, grande pastore ed evangelizzatore, è essenzialmente un vescovo. Ricorda Ambrogio di Milano per l'abilità di governo, l'alto prestigio, lo zelo e la carità apostolica. Come il suo grande collega milanese, vive poveramente per sostenere con i suoi beni i poveri[23] e per riscattare i prigionieri.[24]

"Sacris erudiri" 25 (1984) 203-208: la prima parte è tratta da un sermone, talvolta attribuito ad Agostino, ma che è, invece, di Cesario di Arles (PL 67, 1082-1083).
20. SALVATORE A., *Uso delle similitudini e pedagogia pastorale* (*o. c.* nella bibliografia): il paragone strutturato di aspetti di vita quotidiana permette a Cesario di raggiungere il popolo di livello culturale assai basso nella Gallia del VI secolo. Cf MANSELLI R., *La religione popolare nel medioevo (sec. VI-XII)*, Torino 1974.
21. FORLIN PATRUCCO M., *Il quotidiano e le strutture: note sulla vita familiare nell'alto medioevo*, in "Romanobarbarica" 6 (1981-1982) 129-158.
22. Cf *Serm.*, I,1-21, che è tutto dedicato a questo; GRIFFE E., *L'idéal pastoral selon Césaire d'Arles*, in "BLE" 81 (1980) 50-54.
23. Questo ed altri aspetti lo avvicinano a Giovanni Crisostomo. ABEL A. M., *La pauvreté dans la pensée et la pastorale de saint Césaire d'Arles* (*o. c.* nella bibliografia).
24. KLINGSHIRN W.E., *Charity and Power. Caesarius of Arles and the Ransoming of Captives in sub-Roman Gaul*, in "Journal of Roman Studies" 75 (1985) 183-203: *redemptio captivorum* è una delle forme di carità di Cesario verso i poveri.

REGULA AD MONACHOS[1]

È basata sull'esperienza fatta da Cesario a Lérins. La Regola riflette pure la sua esperienza monastica quale abate del monastero nell'isola del Rodano. Essa consta di 26 articoli, alcuni brevissimi: in tutto poche pagine. La sua originalità consiste nel porre a base della regola tre principi: *1. la stabilità* del monaco nel monastero (contro i monaci *vagi*); 2. la *rinuncia ai beni*, prima della vestizione; 3. la *vita comune*, che vieta l'uso esclusivo e privato di locali e di mobili.

Alcuni articoli della «*Regola ad monachos*» (*Reg.* 1-3.7.9)

Nel nome di Cristo incomincia la Regola, quale deve essere in un monastero, dove c'è un abate, chiunque egli sia.

I. Prima di tutto, quando uno vuole abbracciare la vita religiosa, sia accolto nel monastero a questa condizione: che vi perseveri fino alla morte. Non sia ammesso a vestire l'abito monacale, se prima non ha fatto vendita dei suoi beni con documento scritto, secondo il precetto del Signore: *Se vuoi essere perfetto, va', vendi tutto quello che hai e dallo ai poveri; poi vieni e seguimi.*[2] Se non vuole vendere, faccia un documento scritto di donazione ai parenti o al monastero, purché sia libero e non possegga nulla di proprio. Se vivono ancora suo padre o sua madre ed egli non ha facoltà di disporre dei beni, sia tenuto a farlo non appena essi siano passati all'altra vita. Tutto ciò che ha portato con sé, lo consegni all'abate; non riservi nulla per sé. Se qualcuno dei parenti gli manda qualche cosa, lo presenti all'abate. Se si tratta di cosa che gli è necessaria, l'avrà per ordine dell'abate; se egli non ne ha bisogno, verrà messa in comune e data poi a chi ne ha bisogno.

II. Ogni cosa sia comune.

III. Nessuno abbia cella privata o armadiolo[3] o altro mobile chiuso; tutti rimangano in una stanza comune.

1. De VOGÜÉ A., *La Règle de Césaire d'Arles pour les moines. Un résumé de sa Règle pour les moniales*, in "Revue d'Ascétique et de Mystique" 47 (1971) 369-406: un'analisi dettagliata dei rispettivi rapporti della *Regula virginum* e della *Regula ad monachos* con le fonti e dei rapporti tra i due testi di Cesario permette di affermare l'anteriorità della *Regula virginum*.

2. *Mt* 19,21.

3. COLI E., *Osservazioni sull'uso del diminutivo in Cesario d'Arles* (*o. c.* nella bibliografia): l'uso dei diminutivi presso Cesario tende all'efficacia e al concreto, nello sforzo di identificazione con la *mens* dei suoi ascoltatori, rimanendo fedele ai modelli propri della sua educazione.

VII. I monaci facciano i lavori che sono loro ordinati, non quello che ciascuno vuole.

IX. A mensa, mentre si mangia, nessuno parli; ma uno legga un libro. E così, mentre si ristora il corpo, si ristorerà anche l'anima con la parola di Dio, come dice il Signore: *L'uomo non vive di solo pane, ma di ogni parola di Dio.*[4] L'anima non ristorata dalla parola di Dio è come una terra senza pioggia e un corpo senza cibo.

CONCILIUM ARAUSICANUM II [di Orange] (a. 529)[5]

Sulla grazia e sul libero arbitrio

Riguarda i *Massilienses* o *Galli*, detti impropriamente *Semipelagiani* dalla fine del XVI secolo. Essi ritengono, anzitutto, che il primo desiderio della salvezza (*initium fidei*) può venire anche dall'uomo, sebbene l'opera non si può poi compiere senza la grazia; ritengono, inoltre, che i giustificati non abbisognano del dono particolare della perseveranza finale per conseguire la salvezza eterna. Le discussioni coi semipelagiani, già iniziate poco prima della morte di Agostino, si prolungano fino al secolo seguente, in cui vengono concluse sotto il vescovo Cesario nel concilio provinciale II di Orange del 529, approvato da papa Bonifacio II (531). Il rapporto tra grazia e libertà è svolto interamente nello spirito di S. Agostino e per lo più con le sue stesse parole: sono necessarie *e* (*et*) la grazia *e* (*et*) la libertà.

Proposizioni sulla grazia (Concilium Arausicanum II, canoni 3-6.15)

Can. 3. Se alcuno dice che può essere conferita la grazia di Dio dietro l'invocazione umana, e non invece che è la grazia stessa che agisce, perché sia invocata da noi, contraddice al profeta Isaia oppure all'Apostolo, che dice la stessa cosa: *Io sono stato trovato da quelli che non mi cercavano; apparvi apertamente a quelli che non mi cercavano.*[6]

Can. 4. Se alcuno sostiene che, per essere purificati dal peccato, la nostra volontà aspetta Dio, e non invece afferma che, anche per voler essere purificati, ciò deve avvenire mediante l'infusione e l'opera dello Spirito Santo, resiste allo stesso Spirito Santo che dice per Salo-

4. *Mt* 4,4.
5. Seguiamo la traduzione dell'edizione it., a cura di BALBONI D., del volume di NEUNER J., – ROOS H., – RAHNER K. (edd.), *La fede della Chiesa nei documenti del magistero ecclesiastico*, Roma 1967, 536-539.
6. *Rom* 10,20; cf *Is* 65,1.

mone: *La volontà è preparata dal Signore*[7] e all'Apostolo che salutarmente afferma: *È Dio, che secondo i suoi benevoli disegni opera in noi il volere e l'operare.*[8]

Can. 5. Se qualcuno dice che è insito in noi naturalmente, come l'aumento, così anche l'inizio della fede e lo stesso desiderio di credere, col quale crediamo in lui, che giustifica l'empio, e giungiamo alla rigenerazione del sacro battesimo, e non per un dono di grazia, cioè per l'ispirazione dello Spirito Santo che porta la nostra volontà dall'infedeltà alla fede, dall'empietà alla pietà, deve riconoscersi come contrario ai dogmi apostolici, dal momento che il beato Paolo dice: *Abbiamo la piena convinzione che Colui, il quale in voi ha cominciato quest'opera eccellente, la condurrà al termine fino al giorno di Cristo Gesù,*[9] e ancora: *A voi per Cristo fu fatta la grazia non solo di credere in lui, ma anche di patire per lui;*[10] e: *Per grazia sua voi siete stati salvati per mezzo della fede, e questo non viene da voi: è dono di Dio.*[11] Quelli infatti che dicono che la fede, con cui crediamo in Dio, è naturale, in qualche modo affermano che sono credenti tutti coloro che sono estranei alla Chiesa di Cristo.

Can. 6. Se alcuno dice che senza la grazia di Dio viene concessa da Dio misericordia a noi che lo crediamo, lo vogliamo, lo desideriamo, ci sforziamo, lavoriamo, preghiamo, vegliamo, chiediamo, cerchiamo, bussiamo, e non invece afferma che avviene in noi per l'infusione e l'ispirazione dello Spirito Santo che crediamo, vogliamo oppure che siamo capaci di fare tutte queste cose, come si conviene, e o all'umiltà o all'umana obbedienza non aggiunge l'aiuto della grazia, e neppure ammette che sia un dono della grazia stessa se siamo obbedienti e umili, resiste all'Apostolo che dice: *Che hai tu, che non l'abbia ricevuto?*[12] e: *Per grazia di Dio sono ciò che sono*[13] (...).

Can. 15. Da come fu formato da Dio si mutò Adamo, ma in peggio a motivo della sua iniquità. Da come fu ridotto dall'iniquità si muta in credente, ma in meglio mediante la grazia di Dio. Quella fu la mutazione del primo prevaricatore, questa invece secondo il Salmista è la mutazione della destra dell'Altissimo.[14]

7. *Pr* 8,25 (LXX).
8. Cf *Fil* 2,13.
9. Cf *Fil* 1,6.
10. Cf *Fil* 1,29.
11. Cf *Ef* 2,8.
12. *1 Cor* 4,1.
13. *1 Cor* 15,10.
14. Cf *Sal* 77 (76),11.

La dottrina tradizionale sulla grazia
(Concilium Arausicanum II, *Definitio fidei*)

E così secondo le affermazioni della S. Scrittura descritte sopra oppure secondo le definizioni degli antichi Padri, con l'aiuto di Dio, dobbiamo annunziare e credere, che per il peccato del primo uomo il libero arbitrio si è così inclinato e attenuato, che nessuno in seguito possa o amare Dio come si conviene, o credere in Dio, o operare per Dio ciò che è bene, senza essere prevenuto dalla grazia della misericordia divina. E quindi crediamo che al giusto Abele, a Noè, ad Abramo, ad Isacco e a Giacobbe e a tutta la moltitudine dei Santi antichi fu conferita quella splendida fede, lodata in essi dall'Apostolo Paolo,[15] non mediante un dono di natura, che prima era stato dato ad Adamo, ma per una grazia di Dio. E sappiamo pure e crediamo che questa grazia non si ha nel libero arbitrio, ma anche dopo la venuta del Signore è concessa per liberalità del Cristo a tutti quelli che desiderano essere battezzati, secondo quanto è già stato detto ed è affermato dall'Apostolo Paolo: *A voi per Cristo fu fatta la grazia non solo di credere in Lui, ma anche di patire per Lui*;[16] e anche: *Dio, che in voi ha cominciato quest'opera eccellente, la condurrà al termine fino al giorno di Cristo Gesù*;[17] e ancora: *Per grazia sua voi siete stati salvati per mezzo della fede, e questo non viene da voi: è dono di Dio*;[18] e quanto disse di se stesso l'Apostolo: *Ho conseguito misericordia, affinché fossi fedele*;[19] non disse: *perché ero*, ma *affinché fossi*. E il passo: *Che hai tu, che non l'abbia ricevuto*.[20] E ancora: *Ogni bel dono e ogni regalo perfetto viene dall'alto, scendendo dal Padre dei lumi*.[21] E il passo: *Nessuno ha qualcosa, se non gli sia dato dal cielo*.[22] Innumerevoli sono le testimonianze della S. Scrittura, che si potrebbero allegare per provare l'esistenza di questa grazia, ma per brevità si sono omesse, perché, in realtà, a chi non basta il poco, non gioverà il molto.

La dottrina tradizionale sulla predestinazione
(Concilium Arausicanum II, *Definitio fidei* [continua])

Crediamo pure secondo la fede cattolica, che, dopo aver ricevuto la grazia per il battesimo, tutti i battezzati, possano e debbano, con l'aiuto e la cooperazione di Cristo, se vogliono lavorare fedelmente, compiere quanto riguarda la salute dell'anima. Che alcuni poi siano

15. *Eb* 11.
16. *Fil* 1,29.
17. *Fil* 1,6.
18. *Ef* 2,8.
19. *1 Cor* 7,25; *1 Tim* 1,13.
20. *1 Cor* 4,7.
21. *Gc* 1,17.
22. *Gv* 3,27.

stati predestinati al male per volontà di Dio, non solo non lo crediamo, ma anzi, se vi sono persone che vogliano credere una cosa così cattiva, le detestiamo e le condanniamo. Professiamo e crediamo pure salutarmente, che in ogni opera buona non siamo noi che cominciamo, e che poi siamo aiutati mediante la misericordia di Dio, ma è lui stesso, che a noi ispira senza alcun nostro merito buono precedente, la fede e l'amore suo, perché ricerchiamo fedelmente il sacramento del battesimo, e dopo il battesimo, col suo aiuto, possiamo compiere quanto piace a lui. Quindi bisogna credere apertamente che l'ammirabile fede del ladro, che il Signore chiamò alla patria del Paradiso,[23] del centurione Cornelio, a cui fu mandato l'angelo del Signore[24] e di Zaccheo, che meritò di ricevere il Signore stesso,[25] non provenne dalla natura, ma fu un dono della divina bontà.

SERMONES[26]

Sermo 1

È la sintesi e quasi la prolusione di tutta la predicazione del santo vescovo; per questo il Morin lo pose in apertura alla serie dei discorsi. È una specie di *Lettera pastorale* ai vescovi della provincia ecclesiastica di Arles sui doveri della predicazione.

La predicazione (*Serm.*, 1, 2-3. 5-7. 12-13. 15)

2. (...) Dopo avervi salutati in modo degno e dovuto alla vostra santità, con ogni umiltà vi consiglio e vi scongiuro per quel Dio, del quale siete servi senza macchia, di perdonare la mia presunzione, che, per grazia di Dio, deriva da vera umiltà e da perfetta carità verso di voi, e di accogliere le mie preghiere con quella benevolenza che Dio vi ha donata. Io non presumo di darvi consigli come un maestro insegna a un discepolo o come un atleta veloce trascina uno più lento, ma come fa un inferiore al suo superiore, con un linguaggio certamente

23. *Lc* 23,43.
24. *Atti* 10,3.
25. *Lc* 19,6.
26. Seguiamo la traduzione di RAPISARDA C.A. (a cura di), *San Cesario D'Arles. Sermoni scelti*, Catania 1972. Il testo originale, qui edito dal Rapisarda, riproduce quello dell'ed. DELAGE M.-J., tome I, in SC 175, stabilito da LAMBOT C. e riveduto da ETAIX R.: cf RAPISARDA C.A., *ivi*, p. 92.

rozzo e privo di eleganza, ma ispirato dalla carità. Ciò che grazie a Dio voi avete fatto sempre, come io credo, vi prego di continuare a farlo con maggiore impegno: cioè che, per merito delle vostre sante disposizioni in favore della salvezza delle anime, la consuetudine utile e necessaria della Sacra Scrittura durante il vostro venerabile desinare, e della predica della domenica, sia conservata e accresciuta, se già è in vigore, oppure, se non è praticata ancora, sia iniziata, sotto l'ispirazione del Cristo, per merito del vostro santo zelo.[27]

3. Infatti, se riflettiamo bene e con attenzione, un grave pericolo e un'enorme responsabilità pesano sul collo di tutti i vescovi; perché non è a prendere alla leggera l'ordine che il Signore impartisce, specie ai vescovi, per bocca del profeta: *Grida* – dice – *senza smettere, leva la tua voce come una tromba e annuncia al mio popolo i suoi peccati;*[28] e ancora: *Se* – dice – *rimprovererai all'iniquo la sua iniquità, tu salverai l'anima tua. Ma se non gliela rimprovererai, quegli morrà nella sua iniquità, ma del sangue di lui io chiederò conto a te;*[29] e questa frase dell'Apostolo: *Ricordatevi di me, perché per tre anni, giorno e notte, non ho smesso di esortare con lacrime ciascuno di voi.*[30]

Chi, dunque, potrebbe riflettere su queste parole senza una grande paura? Se l'Apostolo, per giustificarsi davanti a Dio, predicava giorno e notte la parola del Signore ai fedeli, che cosa avverrà di noi, se difficilmente o stentatamente e dopo lunghi intervalli ristoriamo col nutrimento spirituale il gregge affidatoci e trascuriamo di somministrare il sale della dottrina alle pecorelle del Signore? (...)

5. Perciò dobbiamo temere che sia diretta a noi la severa imprecazione del profeta: *Cani muti, che non sanno abbaiare.*[31] Con l'abbaiare dei cani e con i randelli dei pastori si devono respingere i rabbiosi assalti dei lupi. È certo, infatti, che i vescovi non vengono ordinati, perché debbano essere dei semplici amministratori di tenute agricole e coltivatori di terre, ma affinché si dedichino alla coltura spirituale delle anime, quella coltura appunto della quale parlava l'Apostolo: *Io ho piantato, Apollo ha innaffiato.*[32] E poi: *Noi* – dice – *siamo operai di Dio, voi siete il campo coltivato da Dio.*[33] (...)

6. Questa è l'opera agricola che deve tenere sempre occupati i vescovi. Giacché di persone capaci di predisporre i lavori dei campi e di coltivarli, se ne trovano molte, ma gli uomini in grado di provve-

27. EMERY P.Y., *Prêcher et écouter selon saint Césaire d'Arles*, in "Verbum Caro" 23 (1969) 48-77: l'incarico della predicazione nel VI secolo e condizioni spirituali adeguate per l'efficacia della Parola per Cesario e per i destinatari.

28. *Is* 58,1.
29. *Ez* 3,18-20.
30. *Atti* 20,31.
31. *Is* 56,10.
32. *1 Cor* 3,6.
33. *1 Cor* 3,9.

dere al nutrimento delle anime sono molto pochi e rari; anzi non se ne trovano altri, fuori dei vescovi del Signore, ai quali, come si sa, questo compito specifico è stato assegnato da Dio. Il vescovo deve fare da sé esclusivamente ciò che non può essere compiuto senza di lui. Quanto a coltivare i campi, fabbricare e occuparsi dei lavori che sono necessari ai terreni, noi possiamo trovare, se veramente vogliamo cercare, sia dei giovani laici sia dei chierici idonei a quelle incombenze, di modo che possiamo applicarci con ardore e senza soste al compito per il quale siamo stati ordinati. (...)

7. Ma mi si obietta: «Dunque non ci preoccuperemo più dell'amministrazione dei beni ecclesiastici?». Dovete preoccuparvi delle sostanze materiali, ma non troppo; e dobbiamo disporre la gestione delle sostanze materiali in maniera tale, che essa non possa diminuire o impedire la cura delle anime. (...)

12. Ma qualcuno può dire: «Io non sono eloquente, perciò non sono capace di esporre alcun brano delle Sacre Scritture». Anche se è così, Dio non pretende da noi che compiamo l'impossibile. In effetti, quest'incapacità nuoce tanto poco ai vescovi, che, anche se qualcuno di loro possiede l'eloquenza profana, un vescovo non deve predicare con un linguaggio tale, che può essere compreso appena da pochi fedeli. Qualcuno è incapace di chiarire e spiegare con la propria eloquenza i passi oscuri del Nuovo o dell'Antico Testamento e mostrare il senso profondo delle Sacre Scritture? Ma almeno, senza alcun dubbio, può biasimare, se vuole, gli ubriachi, può rimproverare gli adulteri, può ammonire i superbi. E infatti, qual prete, non dirò quale vescovo, sarebbe incapace di dire ai suoi fedeli: – Non fate testimonianza falsa, perché sta scritto: *Il falso teste non resterà impunito*;[34] non mentite, perché sta scritto: *L'uomo che giura spesso, si riempirà di colpe*;[35] non invidiatevi l'un l'altro, perché sta scritto: *Per l'invidia del diavolo la morte entrò nel mondo*;[36] non siate superbi, perché sta scritto: *Dio resiste ai superbi, ma agli umili fa grazia*;[37] non serbate odio in cuor vostro, perché sta scritto: *Chi odia suo fratello è un omicida e cammina nelle tenebre*.[38] (...)

Chi sarebbe incapace di ammonire che nessuno, quando offre un pranzo, deve permettere che si esibiscano cantanti osceni, mimi, ballerini, tutti nemici della castità e del decoro, e parimenti che nessuno, quando è invitato da altri, deve assistere a simili esibizioni? (...) Ora, queste raccomandazioni e altre dello stesso genere le possono e le deb-

34. *Pr* 19,5.9.
35. *Qoh* 23,12.
36. *Sap* 2,24.
37. *1 Pt* 5,5; *Gc* 4,6.
38. *1 Gv* 3,15.

bono fare molto spesso nelle loro prediche non soltanto i vescovi del Signore nelle loro città, ma anche i preti o i diaconi nelle parrocchie rurali.[39]

Chi sarebbe incapace di dire che nessuno deve sciogliere voti a un albero, nessuno deve osservare il volo degli uccelli per trarne presagi, nessuno deve ricorrere agli incantatori, nessuno deve interrogare maghi o indovini, nessuno deve stare attento – come fanno superstiziosamente i pagani[40] – al giorno in cui si mette in viaggio o a quello in cui ritorna a casa, peccato in cui non solo alcuni laici, ma anche – cosa ben peggiore – alcuni ecclesiastici, temo, cadono a causa di un'usanza superstiziosa? Chi sarebbe incapace di dire:... nessuno appenda a sé e ai suoi, amuleti o scritture diaboliche o talismani qualsiasi; nessuno tenti di far perdere la giusta causa per aver ricevuto doni; nessuna donna prenda qualche pozione per abortire, perché stia sicura che sarà trascinata davanti al tribunale del Cristo con tante imputazioni, quanti saranno quelli che avrà uccisi, sia già nati, sia soltanto concepiti? Chi sarebbe incapace di ammonire che nessuna donna deve prendere pozioni che non la facciano più concepire, né deve bloccare in sé quella natura che Dio ha voluto feconda? Perché ella sarà ritenuta colpevole di tanti omicidi, quanti sono i figli che avrebbe potuto concepire e partorire, e, se non sarà ricorsa a una penitenza adeguata, sarà condannata alla morte eterna nella gehenna; la donna che non vuole più avere figli, faccia un patto religioso con suo marito, giacché la castità è la sola forma di sterilità per una donna cristiana.[41]

Chi è tanto sprovveduto da non essere capace di dire: Riunitevi di buon'ora in chiesa, portate le offerte destinate a essere consacrate sull'altare, visitate gli ammalati, accogliete in casa i viaggiatori, lavate i piedi ai vostri ospiti, visitate i carcerati?

Chi sarebbe incapace di esortare, ogni volta che si avvicinano le sante feste, a osservare la continenza, per parecchi giorni antecedenti, anche con la propria moglie, per poter venire all'altare del Signore

39. Cf PASQUATO O., *Parrocchia e liturgia nella tradizione*, in "Rivista Liturgica" 78 (1991) 183-236 (183-204: nella Chiesa antica); BANNIARD M., *Viva voce, o. c.*, 262 nota 33.

40. AUDIN P., *Césaire d'Arles et le mantien de pratiques païennes dans la Provence du VII siècle*, in AA.VV., *La patrie gauloise d'Agrippa au VI^e siècle*. Actes du Colloque, Lyon 1981 (= Pubblications du Centre d'Études romaines et gallo-romaines 3), Lyon 1983, III, 327-338; BOULOUIS A., *Références pour la conversion du monde païen aux VII et VIII siècles*, in "REAug" 33 (1987) 90-112 (anche Cesario); BASURKO X., *Canto cristiano y canto pagano en los sermones de Cesáreo de Arles* (*o. c.* nella bibliografia).

41. COLI E, *Etica matrimoniale e familiare in Cesario di Arles*, in "Giornale italiano di filologia" 40 (1988) 101-107; LAVARRA C., *Il sacro cristiano tra folklore e medicina professionale (testimonianza delle omelie di Cesario di Arles)*, in "Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia di Bari" 31 (1988) 149-204.

con una coscienza sincera e pura? Perché colui che si sarà comunicato senza essere puro, riceverà la sua condanna proprio di là donde avrebbe potuto ottenere il soccorso. Chi sarebbe incapace di dichiarare che né in altro tempo né durante le feste in onore dei santi nessuno deve ubriacarsi e neppure permettersi d'intonare in modo sacrilego canzoni licenziose o ballare o mimare alla maniera del diavolo? (...) Chi sarebbe incapace di dire che la decima parte di tutti i raccolti e di ogni guadagno deve essere offerta alle chiese, affinché sia distribuita ai poveri secondo il precetto di Dio; e che ciascuno deve invitare alla sua tavola i poveri e i forestieri più spesso che i ricchi e i gaudenti; che la verginità sia conservata fino alle nozze da parte dei giovani e delle ragazze;[42] che il Simbolo e l'Orazione domenicale devono essere tenuti a mente da tutti i cristiani; che si deve mantenere la continenza anche durante tutta la quaresima e sino alla fine del periodo pasquale?

13. Or dunque, queste raccomandazioni e molte altre simili a queste, non so se esista un vescovo, un prete o un diacono che non sia capace di farle predicando in chiesa e ricordandole in ogni luogo. Non si richiede né eloquenza né grande memoria là dove c'è bisogno solamente, come si sa, di una semplice ammonizione in un linguaggio ordinario. (...)

15. E se per caso ad alcuni monsignori vescovi riesce troppo faticoso predicare personalmente, perché essi non introducono l'antica consuetudine dei cristiani, che ancor oggi è mantenuta in modo salutare nelle regioni d'Oriente, di far leggere nelle chiese, per il ministero di santi preti, le omelie degli antichi Padri per la salvezza delle anime? O forse bisogna credere che qualche vescovo disdegni di dare quest'ordine anche ai suoi confratelli nel sacerdozio? Iddio non permetta che noi lo si debba non dirò credere, ma neppure sospettare!

Vi dico sinceramente che, anche se mancassero i preti capaci di far ciò, non sarebbe sconveniente né indegno ordinare anche ai diaconi di leggere in chiesa pubblicamente le omelie dei santi Padri: perché se qualsiasi diacono è degno di leggere le parole del Cristo, non dev'essere giudicato indegno di recitare le prediche di sant'Ilario, di sant'Ambrogio, di sant'Agostino e degli altri Padri.[43] (...)

Pertanto, dal momento che i nostri santi Padri del passato hanno scritto con tanto zelo e con tanto pio lavoro innumerevoli volumi per l'utilità di tutte le Chiese, come compariremo tra loro o davanti a loro,

42. PASQUATO O., *Pastorale giovanile (Storia.* 1: *Chiesa antica)* (*o. c.* nella bibliografia): giovani e pastorale familiare; giovani tra scuola, società, Chiesa; giovani e pastorale organica; JENTSCH W., *Handbuch der Jugendseelsorge*. I. *Geschichte*, Gütersloh 1965, 108-128.

43. OLIVAR A., *La predicación cristiana antigua*, Barcelona 1991, 461-473 (*Il secolo VI. Cesario di Arles*).

se trascuriamo di distribuire ai nostri figli ciò che troviamo accumulato da loro? Se non abbiamo la capacità di comporre libri nostri, dobbiamo forse essere pigri anche in questo, cioè almeno nel far conoscere al pubblico per la salvezza delle anime, personalmente o per mezzo dei nostri confratelli nel servizio di Dio, quelle prediche che troviamo già scritte e preparate dai santi Padri? Ve lo dico sinceramente, pii confratelli, io temo molto che le omelie dei santi Padri e gli innumerevoli volumi da loro composti con grande fatica e messi a disposizione di tutti i vescovi, affinché li diffondano, non siano presentati a testimonianza contro di noi davanti al tribunale del Giudice eterno. Giacché, se siamo incapaci di mettere insieme con il nostro lavoro personale tali frutti spirituali, è giusto che almeno quelli messi insieme dagli altri noi li distribuiamo con santo zelo e con grande ardore di carità. (...)

Sermo 200

Omelia rivolta ai candidati al battesimo: i «competentes» (*Serm.*, 200,1-2)[44]

1. Oggi, carissimi fratelli, il mio umile discorso è rivolto specialmente agli aspiranti al battesimo. È ovvio che la mia ammonizione è adatta anche ai fedeli già battezzati, e chiunque si prende pensiero della salvezza della propria anima può trovare, credo, di che trarre profitto in questa mia umile esposizione; tuttavia voglio istruire particolarmente coloro che ora desiderano il sacramento del battesimo. Anzitutto questi *competentes* devono sapere perché sono chiamati con questo nome. Si dicono *competentes* coloro che fanno insieme una petizione: come *consedentes* non significa altro che coloro che siedono insieme, *conloquentes* nient'altro che coloro che parlano insieme, *concurrentes* senza dubbio nient'altro che coloro che corrono insieme, così pure *competentes* non può significare altro che coloro che chiedono insieme. Ecco che i *competentes* hanno già appreso, perché portano questo nome; adesso, però, costoro che chiedono insieme, devono sapere che cosa chiedono.[45]

44. Cf FELICI S., *La catechesi al popolo di S. Cesario di Arles*, in ID., (a cura di), *Valori attuali della catechesi patristica*, Roma 1979, 169-186; ID. *La catechesi cristologica di S. Cesario di Arles*, in ID., (a cura di), *Cristologia e catechesi patristica*, 1, Roma 1980, 149-163.

45. Per il catecumenato antico cf GROPPO G., *Catecumenato antico*, in GEVAERT J., (a cura di), *Dizionario di catechetica*, Torino 1986, 133-136; PASQUATO O., *Punti nodali e qualità pastorale del catecumenato antico (sec. II-V)*, in "Lateranum" 60 (1994) 323-341;

2. Che cosa chiedono, dunque, coloro che desiderano il sacramento del battesimo? Certamente questo, cioè che essi, che erano strumenti del diavolo, possano meritare di divenire strumenti del Cristo e, ottenuto il perdono di tutti i loro peccati, dedicandosi alle buone azioni, possano desiderare le ricompense eterne. (...)

BIBLIOGRAFIA

Cf CPL 1008-1019*a*; DPAC I, 653-655: s. v. (SIMONETTI M.); Patrologia IV, 290-295.

Repertori bibliografici

TERRANEO G., *Saggio bibliografico su Cesario vescovo di Arles*, in "La Scuola Cattolica" 91 (1963), Supplemento bibliografico. 3, 272*-294*.

Principali edizioni

a) *Opera Omnia*: PL 67, 1041-1168; PLS 4, 239-545; MORIN G., *S. Caesarii Opera omnia*, vol. I, Maredsous 1937 [riprodotto in CChr.SL 103-104] e vol. II, ivi 1942.
b) Opere singole in *Opera Omnia*: *Regula ad virgines*, II, pp. 101-129 (riproduce PL 67, 1107-1120). *Regula ad monachos*, pp. 149-155 (riproduce PL 67, 1099-1104).
c) Opere singole in SC (edizione col testo originale e traduzione francese): *Sermons au peuple*, ed. DELAGE M.-J., I (*Sermons* 1-20): 175 (1971); II (*Sermons* 21-55): 243 (1978); III (*Sermons* 56-80): 330 (1986). *Oeuvres monastiques, I. Oeuvres pour les moniales*, ed. De VOGÜÉ A., – COURREAU J.: 345 (1988).
d) Singole opere in CChr.SL: *Sermones*, ed. MORIN G.: 103, I (1937); LAMBOT C., ed. altera 1953. *Sermones*, ed. MORIN G.: 104, I/2; LAMBOT C., ed. altera 1953. *Concilia Galliae* (a. 314- a. 506), ed. MUNIER Ch.: 148 (1963) 192- 228 (Conc. di Agde, a. 506); *Concilia Galliae (a. 511- a. 695)*, ed. MUNIER Ch.: 148A (1963) 55-76 (Conc. di Orange II, a. 529); *ivi*, 78-81 (Conc. di Vaison II, a. 529).
e) Edizioni di altre opere fuori delle suddette collane (in ordine alfabetico d'autore): ETAIX R., *Nouveau sermon pascal de saint Césaire d'Arles*, in "Revue Bénédictine" 75 (1965) 201-211; ETAIX R., *Deux nouveax sermons de saint Césaire d'Arles*, in "REAug" 11 (1965) 9-13 (Ms. 240 Fac. di Medicina Montpellier); ETAIX R., *Les épreuves du Juste. Nouveau sermon de saint Césaire d'Ales*, in "REAug" 24 (1978) 272-277 (Ms. Lat. 16819 Biblioteca Naz. Parigi); HÖFFER A., *Zwei unbekannte Sermones des Caesarius von Arles*, in "Revue Bénédictine" 74 (1964) 44-53 (Ms. HS 829 Biblioteca Univ. Graz); LEMARIÉ J., *Trois sermons fragmentaires inédits de saint Césaire d'Arles conservés à l'archive capituler de Vich*, in "Revue Bénédictine" 88 (1978) 92-110. CPL, 1008-1017 (altre ed. critiche); CPL 1017 a/b: opere dubbie; 1019: opere spurie.

DUJARIER M., *Breve storia del catecumenato*, Leumann (Torino) 1984. Per la catechesi antica cf DANIELOU J., – DU CHARLAT R., *La catechesi nei primi secoli*, Leumann (Torino) 1980; PASQUATO O., *Rapporto tra catechesi e liturgia nella tradizione biblica e patristica*, in "Rivista Liturgica" 72 (1985) 39-73; PASQUATO O., *Katechese (Katechismus)*, in *Reallexikon für Antike und Christentum* (di prossima pubblicazione).

Traduzioni

In italiano: RAPISARDA C.A., *San Cesario d'Arles. Sermoni scelti*, Catania 1972. In inglese: CARTHY M.C. Mac, *The Rule of Nuns of St. Caesarius of Arles* (= Studies in Mediaeval History N. S., XVI), Washington 1960: MÜLLER M.M., *Caesarius of Arles, Sermons 1-238*, I-III (= Fathers of the Church, Series 31. 47. 66), Washington 1956-1973. In francese: BLAISE A., *Sermons choisis* (= Les écrits des saints), Namur 1962; EMERY P.Y., *Petit florilège de saint Césaire*, in "Verbum Caro" 23 (1969) 68-82; STEBE M.H., *Homélies sur Abraham et Jacob*. Introduction et notes de HAMMAN A.G. (= Les Pères dans la foi), Paris 1982; VOGEL C., *Césaire d'Arles. Introduction et choix de textes* (= Témoins de la foi), Paris 1964.

Studi

ABEL A. M., *La pauvreté dans la pensée et la pastorale de saint Césaire d'Arles*, in MOLLAT M. (a cura di), *Etudes sur l'histoire de la pauvreté (Moyen Âge – XVIe siècle)*, I (= Pubblications de la Sorbonne, Etudes 8), Paris Sorbonne 1974, 111-121; BASURKO X., *Canto cristiano y canto pagano en los sermones de Cesáreo de Arles*, in AA.VV., *Mysterium et Ministerium*. Miscelánea en honor del professor Ignacio Oñatibia Audela en su 75º cumpleanos (= Victoriensia 60), Vitoria 1993, 177-200; CLERICI S., *Il «sermo humilis» di Cesario di Arles*, in "Rendiconti Istituto Lombardo" (1971) 339-363; CLOSA FARRÉS J., *Aspectos y problemas estilísticos en las homilías de S. Cesáreo de Arles*, Tesi dattiloscritta Univ. di Barcelona 1973 [cf. anche il riassunto della tesi, Barcelona 1975]; COLI E., *Osservazioni sull'uso del diminutivo in Cesario d'Arles*, in "Giornale italiano di filologia" 33 (1981) 117-133; COURREAU J., *Saint Césaire d'Arles et les Juifs*, in "BLE" 71 (1970) 92-112; COURREAU J., *L'exégèse allégorique de saint Césaire d'Arles*, in "BLE" 78 (1977) 181-206; COURREAU J. et alii, *L'Apocalypse expliquée par Césaire d'Arles. Scholies attribuées à Origène* (= Les Pères dans la foi 37), Paris 1989; ETAIX R., *Trois notes sur saint Césaire d'Arles*, in AA.VV., *Corona Gratiarum. Miscellanea patristica, historica et liturgica E. Dekkers XII lustra complenti oblata*, I, Brugge St. Pietersabdij et 's Gravenhage Nijhoff 1975, 211-227; FELICI S., *L'integrazione tra esegesi e catechesi in Cesario di Arles*, in ID. (a cura di), *Esegesi e catechesi nei Padri (secc. IV-VII)* (= BiblScRel 112), Roma 1994, 183-197; FERREIRO A., *Job in the Sermons of Caesarius of Arles*, in "Recherches de théologie ancienne et médiévale" 54 (1987) 13-26; GRIFFE E., *Le monastère Saint-Césaire d'Arles et la basilique Sainte-Marie*, in "BLE" 76 (1975) 217-220; KLINGSHIRN W.E., *Authority, Consensus and Dissent. Caesarius of Arles and the Making of a Christian of Arles Community in late antique Gaul* (Diss. Stanfort Univ.), Palo Alto (Cal.) 1985, 255 p. (microfilm); NOLTE C., *Klosterleben von Frauen in der frühen Merowingerzeit. Überlegungen zur Regula ad Virgines des Caesarius von Arles*, in AA.VV., *Frauen in der Geschichte*, VII, Düsseldorf 1986, 257-271; PASQUATO O., *Pastorale giovanile (Storia. 1. Chiesa antica)*, in MIDALI M., – TONELLI R. (edd.), *Dizionario di Pastorale Giovanile*, Leumann (Torino) 1992, 2ª ed. arricchita ed aggiornata, pp. 768- 802; PASQUATO O., *Pastorale giovanile (Storia. 2. Chiesa medievale)*, ivi, pp. 802-827; SALVATORE A., *Uso delle similitudini e pedagogia pastorale nei "Sermones" di Cesario di Arles*, in "Rivista di cultura classica medievale" 9 (1967) 177-225; De SEILHAC L., *L'utilisation par S. Césaire d'Arles de la Règle de S. Augustin. Etude de terminologie et de doctrine monastiques* (= Studia Anselmiana 62), Roma 1974; TERRANEO G., *Orientamento ascetico-penitenziale nella pratica religiosa del popolo cristiano secondo il pensiero pastorale di Cesario di Arles*, in AA.VV., *Miscellanea C. Figini* (= Hildephonsiana 6), Venegono Inferiore 1964, 73-95; ZUREK A., *L'etica coniugale in Cesario di Arles. Rapporti con Agostino e nuovi orientamenti*, in "Augustinianum" 25 (1985) 565-578.

SAN MARTINO DI BRAGA

1. Vita

Martino, vescovo di Braga, può senz'altro essere ricordato come il più colto tra gli autori della sua epoca. Così, infatti, ci parla di lui Gregorio di Tours: «Si istruì a tal punto nelle lettere, che ai suoi tempi non era considerato secondo a nessuno».[1] Anche Isidoro di Siviglia lo definisce famoso «*fide et scientia*».[2] Le notizie relative alla vita di Martino di Braga giunte fino a noi non sono molte; con certezza possiamo dire che egli era originario della Pannonia.[3] Non abbiamo invece informazioni precise relative al periodo della sua nascita che verosimilmente deve essere situata intorno all'inizio del VI sec.; sappiamo comunque che visse a lungo.[4] Per un viaggio probabilmente di istruzione culturale e religiosa si recò in Terra Santa,[5] ed al ritorno da questo suo pellegrinaggio, si stabilì in Galizia,[6] dove, secondo Gregorio di Tours, giunse contemporaneamente alle spoglie di Martino di Tours, trasportate lì per recare la guarigione al figlio del re svevo Cararico. Fu proprio in seguito a questa guarigione miracolosa che la corte sveva si convertì dall'eresia ariana al cattolicesimo[7] e

1. GREGORIO di Tours, *Hist. Franc.*, 5,37 (ed. KRUSCH B., *Gregori Episcopi Turonensis historiarum libri X*, in MGH, Scriptores Rerum Merovingicarum I,1, Hannover 1937, 243).
2. ISIDORO di Siviglia, *Hist. Goth. Wandal. Sueb.*, 90 (ed. MOMMSEN Th. in MGH, Auctores Antiquissimi, Chronica minora, 11,2, Berlin 1894, 302-303). L'opera fu scritta da Isidoro verso il 624).
3. Cf GREGORIO di Tours, *Hist. Franc.*, 5,37; AIMONE di Fleury, *Hist. Franc.*, 39 (= PL 139, 720). Aimone scrisse intorno al 1000.
4. Cf MASSIMO di Saragozza, *Chronicon* [aa. 430-606] (= PL 80, 617-632). Questo testo riportato in PL però non pare autentico.
5. GREGORIO di Tours, *Hist. Franc.*, 5,37; AIMONE di Fleury, *Hist. Franc.*, 39.
6. GREGORIO di Tours, *Hist. Franc.*, 5,37; AIMONE di Fleury, *Hist. Franc.*, 39; ISIDORO di Siviglia, *De viris ill.*, 35,45 (= PL 83, 1100). Questa opera di Isidoro fu scritta tra il 615 e il 618.
7. GREGORIO di Tours, *De virtutibus sancti Martini* 1,11 (ed. KRUSCH B., *Gregori Episcopi Turonensis opera libri octo miraculorum*, in MGH, Scriptores Rerum Merovingicarum I, Hannover 1885, 594-596).

notevole fu la parte di Martino in questa conversione, che è infatti considerata il più importante frutto del suo lavoro missionario.[8]

In Galizia Martino si stabilì a Dumio, dove fondò un monastero e ne fu nominato vescovo;[9] da un antico breviario in uso a Braga e risalente alla prima metà del XIV sec., sappiamo che fu ordinato vescovo il 5 aprile 556 e che occupò questa posizione per ventitré anni.[10] In qualità di vescovo di Dumio egli partecipò al primo concilio di Braga, iniziato il 1 maggio 561:[11] la sua firma compare negli atti di questo concilio al terzo posto tra gli otto vescovi che vi presero parte. Esso fu presieduto da Lucrezio, metropolita di Braga.[12] Undici anni dopo, il 1 giugno 572, si riunì il secondo concilio di Braga, a cui presero parte sei vescovi della provincia di Braga e sei di quella di Lugo: questo concilio risulta presieduto da Martino stesso; alla morte di Lucrezio, infatti, egli era stato nominato nuovo metropolita di Braga, mantenendo, probabilmente, la sua posizione a Dumio.[13]

Martino morì nel 579, il 20 marzo, giorno in cui è celebrato come santo.[14] Da Gregorio di Tours sappiamo che alla sua morte «il popolo fece gran pianto».[15] Il vescovo di Braga fu noto per la sua grande cultura, e fu proprio la sua cultura, effettivamente notevolissima per i tempi in cui egli viveva, a permettergli di selezionare dal mondo non cristiano gli insegnamenti in armonia con quelli evangelici e di tradurre dal greco in latino i pensieri dei Padri orientali ad uso dei suoi monaci e dei vescovi a lui sottoposti. Egli pose sempre la propria cultura al servizio dei fedeli a lui affidati; questo è evidente nello sforzo costante di adattare il linguaggio usato nelle sue opere al pubblico a cui erano rivolte: colto quando parla a vescovi e re, semplice per i suoi monaci, popolare per i contadini.

8. ISIDORO di Siviglia, *Hist. Goth. Wandal. Sueb.*, 90 (ed. cit., XI, 302-303); ID., *De viris ill.*, 35,45; *Breviario* di Braga, in data 20 marzo: *Lectio* I. Il testo di questo *Breviario*, redatto entro il 1340, è stato pubblicato in CONTADOR DE ARGOTE J. D., *Memorias para a historia ecclesiastica do arcebispado de Braga*, Lisbona 1732-1747.

9. *Breviario* di Braga, ed. cit.; ISIDORO di Siviglia, *Chronicon*, 91 (ed. MOMMSEN Th. in MGH, Auctores Antiquissimi, Chronica minora, 11,2, Berlin 1894, 476); *Acta* del X Concilio di Toledo (a. 656), in VIVES J., *Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos*, Barcelona / Madrid 1963, 322, o in PL 84, 449.

10. *Breviario* di Braga, ed. cit., *Lectio* I.

11. *Breviario* di Braga, ed. cit., *Lectio* IV.

12. Cf gli *Acta* del primo concilio di Braga (a. 561), in VIVES J., *Concilios...*, *o. c.*, 65-77, o in BARLOW C. W., *Martini episcopi Bracarensis opera omnia*, New Haven / London 1950, 105-115.

13. *Breviario* di Braga, ed. cit., *Lectio* IV; cf gli *Acta* del secondo concilio di Braga (a. 572) in VIVES J., *Concilios...*, *o. c.*, 78-106, o in BARLOW C.W., *o. c.*, 116-123.

14. *Breviario* di Braga, ed. cit., *Lectio* IX.

15. GREGORIO di Tours, *Hist. Franc.*, 5,37.

2. Opere

2.1. Opere di carattere filosofico, ispirate agli scritti di Seneca

Formula vitae honestae,[16] dedicata al re Mirone, che regnò in Galizia a partire dal 570 e che indisse, nel 572, il secondo concilio di Braga;[17] ebbe un'enorme diffusione nel Medioevo, tanto che ne sopravvivono più di seicento copie. L'opera deve essere datata tra il 570 (anno dell'ascesa al trono di Mirone) e il 579 (anno della morte di Martino). *Formula vitae honestae* fu a lungo considerata un'opera di Seneca: la più antica attribuzione a noi nota di questo scritto a Seneca risale al X sec.[18] Questa convinzione si sviluppò soprattutto tra il XII e il XV sec. Petrarca sembra essere stato il primo a dubitare di tale attribuzione.[19] *Formula vitae honestae* ricorda nel pensiero, nell'espressione e nella costruzione gli scritti di Seneca, e questo può giustificarne l'errata attribuzione al filosofo stoico. È probabile che essa sia il riassunto di un'opera di Seneca poi andata perduta. A. Weidner[20] congettura che il riferimento sia al *De officiis* di cui ci sono giunte solo tre parole. O. Rossbach[21] ritiene invece che l'opera di Seneca riassunta da Martino sia *Exhortationes* di cui restano brevi passaggi. In questo scritto Martino mostra come egli consideri importanti e validi non solo gli insegnamenti biblici, ma anche quelli "profani" per guidare l'uomo verso l'onestà. Lo stile è elegante e chiaro; l'abilità retorica di Martino è evidente, soprattutto nella dedica al re Mirone.

De ira, rivolta a Vittimero, vescovo di Auria, incontrato al secondo concilio di Braga nel 572. L'opera risale quindi verosimilmente agli anni tra il 572 (secondo concilio di Braga) e il 579 (morte di Martino). *De ira* è un riassunto dell'omonima composizione di Seneca: ogni frase di questo scritto del vescovo di Braga è tratta, più o meno letteralmente, dal filosofo stoico, anche se Martino non ha sempre seguito l'ordine del suo originale, organizzando la materia nel modo che riteneva più opportuno. Dopo una breve descrizione dei vari aspetti del-

16. ISIDORO di Siviglia, *De viris ill.*, 35,45; SIGEBERTO di Gembloux, *De script. eccl.*, 19 (= PL 150, 551): libro scritto intorno al 1111; *Breviario* di Braga, ed. cit., *Lectio* II.
17. *Breviario* di Braga, ed. cit., *Lectio* IV; *Acta* del secondo concilio di Braga (a. 572), in VIVES J., *Concilios*..., *o. c.*, 78-106, o in BARLOW C.W., *o. c.*, 116-123.
18. EMMERAN S., *Catalogo* al numero 463.
19. PETRARCA F., *Senilium rerum libri*, II,4.
20. WEIDNER A., nell'ed. *Formula vitae honestae*, in "Jahrbuch des Pädagogiums zum Kloster unserer lieben Frauen in Magdeburg" 3, Magdeburg 1872, 3-10.
21. ROSSBACH O., *De Senecae philosophi librorum recensione et emendatione*, in "Breslauer Philologische Abhandlungen" 2 (Breslau 1888) 89-95.

l'ira, l'autore passa ad elencarne, con grande saggezza, le conseguenze; poi, dopo aver dimostrato che «l'ira è breve follia», egli consiglia di evitarla, o, se questo non è possibile, almeno di non renderla palese. Per concludere il vescovo di Braga ci insegna come placare l'ira quando essa si manifesta in noi o nelle altre persone.

2.2. *Opere di carattere dottrinale*

De Pascha espone i metodi per l'esatto calcolo del giorno in cui celebrare la Pasqua. Anche se in questo scritto non vi è alcun riferimento ad un anno in particolare, è possibile che Martino l'abbia composto in relazione alla controversia sulla Pasqua di cui Gregorio di Tours ci dà notizia per l'anno 577.[22] *De Pascha* potrebbe essere nato proprio con lo scopo di spiegare ai vescovi delle province di Braga e di Lugo il motivo della differente datazione della Pasqua da loro accolta.

De trina mersione, dedicata al vescovo Bonifacio, chiarisce le ragioni della triplice immersione praticata al momento del battesimo in Galizia. Impossibile per noi la datazione di questo scritto. La questione dottrinale in esso discussa era stata trattata al primo concilio di Braga,[23] ma niente nella lettera a Bonifacio ci porta ad associarla necessariamente a questo concilio. Di Bonifacio, destinatario dell'opera, non abbiamo altre notizie se non quelle forniteci da Martino stesso.

2.3. *Opere di carattere pastorale*

De correctione rusticorum, opera rivolta a Polemio, vescovo di Astorga, incontrato al secondo concilio di Braga nel 572, fu composta con ogni probabilità poco dopo questo concilio; ebbe un'enorme diffusione nel Medioevo. *De correctione rusticorum* viene scritto da Martino di Braga per rispondere all'amico Polemio che gli aveva chiesto notizie sull'origine degli idoli per correggere i suoi fedeli contadini ancora legati, per ignoranza e tradizione, a culti e superstizioni pagani. La richiesta di Polemio nasce dalla discussione tenuta a questo riguardo al concilio di Braga del 572 e dal canone, approvato in tale occasione, secondo cui ogni vescovo doveva occuparsi personalmente dell'istruzione dei neoconvertiti riguardo ai diversi peccati. Alla richiesta di Polemio Martino risponde con un'opera ben più ampia che esamina

22. GREGORIO di Tours, *Hist. Franc.*, 5,17.
23. Cf canone 5 del primo concilio di Braga (a. 561) in VIVES J., *Concilios...*, *o. c.*, 72, o in BARLOW C. W., *o. c.*, 111.

tutta la storia del mondo dalla caduta di Lucifero fino al giudizio finale. Nel *De correctione rusticorum* Martino si rivolge direttamente ai contadini ancora ingannati dalle superstizioni pagane ed espone loro, con estrema semplicità, l'intera dottrina del cristianesimo, il tutto con citazioni e riferimenti continui alle Scritture. Martino si esprime con un linguaggio semplice e chiaro: quello comunemente usato dai contadini a cui egli si rivolge. Questo ci permette di conoscere costruzioni ed usi tipici della lingua popolare.

Pro repellenda iactantia, *Item de superbia*, *Exhortatio humilitatis*, ispirate all'opera di Cassiano, la cui datazione è incerta. Solitamente vengono avanzate due ipotesi sul periodo in cui Martino compose questi trattati morali: la prima, fondata sul fatto che nel *Pro repellenda iactantia* compare una citazione del *De ira* di Seneca, considera i tre scritti composti dopo il 572, quando cioè Martino lavorava al suo *De ira* basandosi su quello di Seneca; la seconda fa risalire invece i tre trattati al periodo in cui Martino guidava il monastero di Dumio, nei primi anni della sua permanenza in Spagna. In questi tre scritti abbondano le citazioni e i riferimenti biblici e predominano un'impostazione cristiana ed un intento pastorale. Interessante notare come lo stile usato da Martino varii da un trattato all'altro; questo ci fa pensare che diversi fossero anche i destinatari: un pubblico vasto, costituito non soltanto da colti quello del *Pro repellenda iactantia*, in cui Martino si esprime con finezza e buongusto senza però ostentare la sua preparazione retorica; di essa egli fa un uso saggio, in modo da risultare gradito al lettore colto per l'eleganza dello stile ma anche facilmente comprensibile al meno colto per la chiarezza e la semplicità del linguaggio. Un pubblico di religiosi, forse un vescovo in particolare, quello a cui Martino si rivolge nel *De superbia*: questo trattato risulta infatti ricco di citazioni bibliche ed in esso l'autore fa spesso uso del noi per associare se stesso al destinatario dell'opera. Il pubblico a cui Martino indirizza l'*Exhortatio humilitatis* è la corte sveva che ha responsabilità e poteri politici ed economici: frequenti sono i riferimenti ai rapporti tra popolo e potenti; lo stile è ricercato e l'abilità oratoria di Martino evidente.

2.4. Opere poetiche

Compose anche tre brevi poesie: *In basilica*, probabilmente scritta in occasione della dedicazione della chiesa di S. Martino di Tours a Braga o a Dumio;[24] *In refectorio*, verosimilmente per il refettorio del monastero di Dumio; ed un epitaffio per la sua tomba.

24. GREGORIO di Tours, *Hist. Franc.*, 5,37.

2.5. *Opere di traduzione*

Tradusse, ad uso dei monaci del monastero di Dumio, alcuni detti dei Padri egiziani,[25] lavoro che deve essere fatto risalire ai primi anni di Martino in Galizia; dal monaco di Dumio Pascasio fece tradurre le *Vite* dei Padri egiziani.[26] L'originale greco tradotto da Martino non ci è pervenuto; è comunque lecito supporre che la traduzione effettuata dal vescovo di Braga fosse in realtà una rielaborazione dell'originale per renderlo adatto al pubblico a cui intendeva rivolgerlo; un pubblico non molto colto, vista la forma semplice e ricca di ripetizioni adottata, una forma che ricorda molto da vicino la lingua parlata (è frequente l'uso del discorso diretto). Che il pubblico a cui Martino si rivolge sia umile è evidente anche dai frequenti riferimenti agli usi della vita quotidiana.

2.6. *Opere di carattere canonistico*

Martino raccolse ed ordinò ottantaquattro canoni tratti dai sinodi dei Padri orientali (*Capitula Martini*); essi sono dedicati a Nitigiso, arcivescovo di Lugo, che partecipò al secondo concilio di Braga. Traduzioni di questi canoni esistevano già, Martino però ritenne opportuno effettuarne una nuova, più precisa ed organizzata in modo più semplice, separando, cioè, gli articoli relativi al clero da quelli riguardanti i laici.

2.7. *Epistolario*

Abbiamo anche notizie di un suo epistolario,[27] che non è pervenuto fino a noi.

L'ultimo riferimento a Martino in verbali della Spagna pre-araba risale al decimo concilio di Toledo del 656, in cui fu letto il testamento del vescovo di Braga che, per suo stesso volere, doveva essere reso pubblico ogni volta che ci fosse un nuovo re.[28]

25. *Breviario* di Braga, ed. cit., *Lectio*, II; SIGEBERTO di Gembloux, *De script. eccl.*, 117.
26. SIGEBERTO di Gembloux, *De script. eccl.*, 117; PASCASIO di Dumio, *Prologo* alla sua traduzione dei *Verba Seniorum*, in BARLOW C.W., *o. c.*, 293.
27. ISIDORO di Siviglia, *De viris ill.*, 35,45; *Breviario* di Braga, ed. cit., *Lectio* II.
28. Cf gli *Acta* del X concilio di Toledo (a. 656), in VIVES J., *Concilios...*, *o. c.*, 322, o in PL 84, 449.

3. La figura di Martino

La figura di Martino è quella di un vescovo colto e saggio impegnato a favore della chiesa, di cui difende i principi e gli usi, attivo nel lavoro missionario (è il principale artefice della conversione del popolo svevo), pronto a guidare i fedeli ignoranti legati a tradizioni popolari e i monaci a lui affidati, disposto a mettere la propria saggezza al servizio dei suoi amici vescovi e della stessa classe dirigente sveva. Rappresentante di un mondo culturalmente in decadenza, Martino offre, di questo mondo, la più elevata espressione di umanità e di cultura.

ANTOLOGIA[1]

FORMULA VITAE HONESTAE (c. 4)

4 (...) Considera sopportabile ogni cosa fuorché l'indecenza. Astieniti anche dalle parole turpi poiché la sfrontatezza delle parole nutre l'impudenza. Preferisci i discorsi utili a quelli piacevoli e affabili, quelli schietti a quelli compiacenti. Mescola talvolta gli scherzi alle cose serie, ma che siano moderati, che non offendano la dignità ed il rispetto. Infatti degno di rimprovero è il riso smodato, puerilmente esagerato, femminilmente frivolo. Ma deprecabile per l'uomo è anche il riso superbo e sonoro, o maligno e furtivo, o provocato dai mali altrui. Se dunque l'occasione richiede lo scherzo, anche nello scherzo comportati con dignità e saggezza, in modo da non essere mal sopportato come intrattabile o disprezzato come vile. Evita le scurrilità ed esprimiti con gradevole finezza. La tua arguzia non sia mordace, lo scherzo volgare, il riso smodato, la voce chiassosa, l'andatura scomposta. Il riposo non sia per te inoperoso, e mentre gli altri passano il tempo in divertimenti tu occupati di cose virtuose ed oneste.

Se sei temperante evita le adulazioni e tanto ti dispiaccia essere lodato da persone disoneste quanto se fossi lodato per azioni disoneste. Rallegrati ogni volta che non sei gradito ai malvagi e considera

1. Le traduzioni sono tratte da GIULIANO E., *Martino di Braga. Parole di saggezza: opere scelte* (= I compagni di vita), Torino 1993, *passim*, eccetto quella del *De correctione rusticorum*, fatta da NALDINI M., *Martino di Braga. Contro le superstizioni, catechesi al popolo [De correctione rusticorum]* (= BPat 19), Firenze 1991, 71-73.

vera lode i giudizi negativi dei disonesti su di te. Il compito più difficile della temperanza è respingere le moine degli adulatori, i cui discorsi indeboliscono l'animo con un sottile piacere.

Non procurarti l'amicizia di nessuno per mezzo dell'adulazione e non permettere che gli altri guadagnino la tua in tal modo. Non essere sfrontato, né arrogante. China il capo, non umiliarti, mantenendo la tua dignità. Lasciati correggere di buon grado, lasciati pazientemente rimproverare. Se qualcuno ti ha rimproverato a ragione, sappi che è stato utile; se a torto, sappi che voleva essere utile. Non temere le parole dure ma quelle blande. Fuggi tu per primo i vizi, ma quanto a quelli degli altri non essere un inquisitore indiscreto, un duro censore, bensì un educatore che non rinfaccia, così da prevenire con serenità il rimprovero. E perdona senza esitazione l'errore. Non innalzare e non abbassare alcuno. Ascolta in silenzio coloro che parlano, tratterai benevolmente coloro che ascoltano. Rispondi senza esitazione a chi fa domande, cedi senza esitazione a chi ti provoca e non scendere in dispute e contrasti.

DE IRA (cc. 4-5)

4. Il primo rimedio contro l'ira è non adirarsi; il secondo liberarsene presto; il terzo curare anche l'ira altrui. Dunque il primo rimedio è non lasciarsi prendere dall'ira, ma, se ciò avviene, il secondo rimedio è non ostinarsi nell'ira. Come infatti nella medicina vi sono prescrizioni sul modo di conservare la salute, altre sul modo di ristabilirla, altre ancora sul modo di curare chi è assalito dalla malattia, così una cosa è impedire che l'ira sorga, un'altra reprimere quella già sorta. Come la regione superiore e vicina alle stelle non è sottoposta alla tempesta e non è turbata dalle bufere, mentre le regioni inferiori sono colpite abbastanza frequentemente dai fulmini, allo stesso modo l'animo elevato è sempre quieto e sicuro, capace di dominare tutti gli impulsi scatenati dall'ira, ed è riconosciuto virtuoso e degno di rispetto.

Ma l'animo che si disperde in molti affari e vuol provare esperienze molteplici, cade in diverse sofferenze: uno tradisce la sua speranza, un altro lo diffama, un altro lo deruba, e così diventa impaziente di tutto e si adira per motivi futilissimi, ora con una persona, ora per un affare, ora con il tempo, ora con il posto, ora con se stesso. Dunque, affinché l'animo sia sereno, non deve essere affaticato da molteplici attività, né da desideri smodati e superiori alle proprie forze. È facile adattare alle spalle i carichi leggeri, e trasportarli di qua e di là senza cadere.

5. Dunque bisogna combattere contro le principali cause d'ira. La causa dell'ira è la supposizione che qualcuno ci abbia offesi: ma non dobbiamo credervi alla leggera. Neppure quando l'offesa sembra chiara ed evidente, bisogna accettare come sicuro il fatto che ci abbiano offesi, poiché talvolta le cose false assumono l'aspetto delle cose vere. Bisogna sempre temporeggiare. Il differire rende più chiara la verità. Non prestiamo facilmente orecchio a coloro che accusano.

Cerchiamo piuttosto di capire a fondo questo vizio della natura umana, per il quale crediamo facilmente a ciò che urta la nostra suscettibilità e ce ne adiriamo. Molti poi sono turbati da sospetti e si adirano con innocenti, interpretando l'espressione del volto o il riso altrui nel modo peggiore. La credulità può causare moltissimo male: perciò spesso non bisogna neppure dare ascolto e bisogna togliere il sospetto dal cuore. Non mancano mai indizi e congetture ingannevoli che provocano irritazione: è necessario valutare gli avvenimenti con semplicità e con benignità. Non si deve credere se non a ciò che si presenta manifestatamente sotto i nostri occhi, e tutte le volte che compare il sospetto nel nostro cuore, si biasimi la credulità. Questo rimprovero indurrà l'abitudine di non credere con faciloneria. (...)

Ignorare è ancor meglio che perdonare l'offesa. Senza dubbio è grande e nobile ed illustre colui che ode tranquillo i latrati dei cagnolini come fa una belva più forte di loro. È meglio semmai dissimulare l'offesa che vendicarla. Le offese dei potenti poi non devono essere sopportate solo con pazienza, ma anche con viso allegro. Lo faranno di nuovo se avranno creduto che ti sei offeso e che ci sono riusciti. Dunque spesso non conviene vendicare l'offesa, per non dover poi ammettere di averla subita. Pertanto bisogna astenersi dall'ira sia che la provochi una persona più potente, o pari o inferiore. Litigare con chi è più potente è stolto; con chi è pari è rischioso, con chi è inferiore è alla fine spregevole.

DE CORRECTIONE RUSTICORUM (c. 17)

17. Se dunque, dilettissimi figli, avete ben compreso tutto ciò che abbiamo detto, se qualcuno ammette di aver fatto queste cose dopo aver ricevuto il battesimo e di aver infranto la fede di Cristo, non disperi di sé né dica in cuor suo: «Poiché ho compiuto azioni tanto perverse dopo il battesimo, forse Dio non avrà indulgenza per le mie colpe». Non dubitare della misericordia di Dio. Soltanto fai un patto con Dio nel tuo cuore, impegnandoti a non praticare più i culti dei demoni, a non adorare nessun essere all'infuori del Dio del cielo,

a non commettere omicidio né adulterio né impurità, a non rubare e a non spergiurare. E quando avrai fatto questa promessa a Dio di tutto cuore e non commetterai ulteriormente queste colpe, spera con fiducia il perdono da Dio, perché così Dio si esprime per bocca del profeta: *In qualunque giorno il reo dimenticherà le sue iniquità e compirà la giustizia, anch'io dimenticherò tutte le sue iniquità.*[2] Dio attende dunque la penitenza del peccatore. Ma la penitenza vera è questa, che l'uomo non compia più le cattive azioni che ha fatto, chieda invece perdono dei peccati passati e nel futuro veda bene di non ricadere in quei peccati, ma al contrario pratichi le buone opere: dia l'elemosina al povero affamato, offra ristoro all'ospite stanco, e quel che vuole sia fatto a sé lo faccia agli altri, e ciò che non vuole fatto a se stesso non lo faccia agli altri, perché i comandamenti di Dio si compiono in questo precetto.

DE SUPERBIA (cc. 5-6)

5. (...) *La superbia è l'inizio del peccato.*[3] Per dimostrarlo più chiaramente, ricordiamo la caduta di quel primo angelo, che, chiamato Lucifero per lo splendore della sua bellezza, è precipitato da quel luogo sublime e beato degli angeli agli inferi unicamente per il vizio della superbia. Egli riluceva tra le altre virtù celesti per lo splendore della sua fulgida bellezza, ma credette di possederla non per concessione del suo Creatore, bensì per merito proprio, e, come se ormai non avesse bisogno dell'aiuto di nessuno, al pari di Dio, si reputò simile a Lui, dicendo: *Dimorerò a settentrione. Diventerò simile all'Altissimo.*[4] Dunque questo solo pensiero lo fece cadere: subito abbandonato da Dio, della cui protezione aveva creduto di non aver bisogno, reso all'improvviso debole e misero, percepì la volubilità, prima non riconosciuta, della sua natura e perse il favore di Dio che aveva avuto sino allora.

In seguito, vedendo che l'uomo, creato da Dio dalla polvere, viene posto in quel luogo di beatitudine ch'egli aveva perso, spinto dall'invidia, lo assale con la stessa arma della superbia per cui era caduto. A se stesso infatti aveva detto: «Diventerò simile all'Altissimo»; ad Adamo ed Eva disse: *Diventerete come dio.*[5] Adamo ed Eva con questo solo desiderio, non per altro motivo, di diventare come Dio, violarono il comandamento di Dio.

2. *Ez* 18,21-22.
3. *Sir* 10,14.
4. *Is* 14,13-14.
5. *Gen* 3,5.

Oh, quant'è grande la cecità nel desiderio della vanagloria! L'uomo non si accorse di quell'inganno tanto manifesto, in cui gli veniva promessa la somiglianza a Dio non dall'obbedienza a Lui, ma, viceversa, dal disprezzo per Lui!

6. Questa è la conclusione che hanno voluto assaporare con quel primo veleno che, spalmato dell'amarissimo miele della fatua presunzione, trasse in inganno sia l'angelo sia l'uomo. In questo inganno cadde tanto la creatura celeste quanto quella terrena. Questo fu il motivo per cui furono scacciati dalle loro dimore, l'uno dal cielo, l'altro dal paradiso, e non poterono restarvi, poiché grande fu la loro colpa.

EXHORTATIO HUMILITATIS (cc. 7-8)

7. Solo dunque l'umiltà di cuore può ogni cosa, dicendosi debole, e ottiene tutto ciò che è buono, attribuendolo sempre a Dio, non a sé. Se uno si eleva a tanta umiltà, non c'è pericolo che cada. Tutte le altre virtù potranno incitarci a raggiungere la perfezione per sentieri erti e difficili. Solo l'umiltà è in pianura, e, benché sembri più bassa delle altre virtù, in realtà è più alta del cielo, poiché conduce l'uomo nel Regno dei Cieli non innalzandolo ma abbassandolo. Per mezzo di essa i santi ottennero il premio della futura beatitudine, attenendosi a quelle parole del Signore: *Beati i poveri in spirito, poiché di essi è il Regno dei Cieli.*[6] Umile è appunto chi è povero nel suo spirito, ma ricco nello Spirito di Dio. Chi invece è ricco del suo spirito, è tronfio di una certa boriosa superbia, è gonfio come un otre.

8. Ma, infine, la tua benevolenza presti un po' di attenzione a come si ottiene questa virtù. Anzitutto, se vuoi cominciare qualche buona azione, non iniziarla con il proposito di guadagnare fama, ma con la cura e il desiderio di fare il bene. In seguito, quando l'avrai portata a termine, qualunque essa sia, sorveglia il tuo cuore con la massima attenzione, in modo da non compiacerti con te stesso, compiacendoti alle approvazioni degli uomini e stimandoti troppo, o da non cercare la gloria in qualunque cosa tu faccia, poiché la natura della gloria è come l'ombra del corpo: se la segui, fugge; se fuggi, ti segue. Considerati invece sempre inferiore a tutti e ricorda che qualunque bene la vita ti abbia riservato, devi attribuirlo non a te che lo hai ricevuto, ma a Dio che te lo ha dato. Ti convinca la testimonianza dell'Apostolo Paolo: *Che cosa mai possiedi che tu non abbia ricevuto? E se l'hai ricevuto, perché te ne vanti come non l'avessi ricevuto?*;[7] similmente

6. *Mt* 5,3.

7. *1 Cor* 4,7.

ripensa anche a quel passo dell'Apostolo: *Poiché ogni buon regalo e ogni dono perfetto viene dall'alto e discende dal Padre della luce.*[8] E quando avrai ornato nel tuo cuore il tempio dello Spirito Santo con queste preziosissime pietre della santa umiltà, allora, entra a pregare, fa' tuo quel cantico del profeta Davide, non soltanto a parole, ma anche nei fatti, cantando: *Signore, non si inorgoglisce il mio cuore, e non si leva con superbia il mio sguardo; non vado in cerca di cose grandi, superiori alle mie forze.*[9] Ma potrai offrire in verità questo cantico a Dio solamente quando, umiliando te stesso, loderai lui solo, dicendo sinceramente anche tu ogni giorno insieme a tutti i fedeli: *Ti si deve lode, o Dio,*[10] glorificando Lui solo.

SENTENTIAE PATRUM AEGYPTIORUM (§§. 5.9.10.14.28.35.42.62.68.73.76.85.88.91.97.107)

5. Un fratello, mentre si avviava ad un mercato, interrogò l'Abate Pemene dicendo: «Come devo vendere i miei prodotti?». Gli disse l'Anziano: «Non voler vendere qualcosa oltre il suo valore, ma piuttosto, se ti si impone un prezzo gravoso, sii amico di colui che con la violenza ti porta via più del dovuto e venderai in pace. Quando io sono andato talvolta al mercato, non ho mai voluto trarre un profitto maggiore dal prezzo del mio prodotto e danneggiare il mio fratello; avevo infatti questa speranza, che il guadagno del mio fratello si trasformasse in opere fruttuose».

9. Tre fratelli fecero il contratto di falciare a pagamento le messi di un campo. Cominciarono a mietere: ma uno di loro, mentre mieteva, si ammalò e si ritirò nella sua stanza. Gli altri due fratelli si dissero l'un l'altro: «Nostro fratello si è ammalato; facciamoci coraggio e speriamo, grazie alle sue preghiere, di mietere anche la sua parte». Dopo aver terminato la mietitura e aver ricevuto come paga del lavoro una certa quantità di grano, chiamarono anche il fratello, dicendo: «Vieni, prendi la tua paga». Ma egli disse: «Quale paga, dal momento che non ho potuto mietere?». Essi risposero: «Grazie alla tua preghiera noi abbiamo completato sia il tuo lavoro che il nostro, e perciò prendi la tua paga». Ma egli non volle prendere nulla da loro. Poiché quelli insistevano molto e lui non acconsentiva, si recarono da un Anziano perché desse il suo parere. Il fratello che era stato malato

8. *Gc* 1,17.
9. *Sal* 131 (130),1.
10. *Sal* 66 (65),2.

disse: «Ci recammo, signore mio Abate, noi tre a mietere il campo secondo una paga stabilita; ma io dopo un giorno mi ritirai nella mia stanza, malato, e ora essi mi costringono a prendere la paga di un lavoro per cui non ho faticato». I due fratelli replicando dissero: «Ascolta, o signore, nostro Padre: se fossimo stati tutti e tre, forse avremmo completato il nostro lavoro con grande fatica. Ora, invece, grazie alla preghiera del nostro fratello, Dio ci ha aiutati e abbiamo condotto a termine tutto il campo, ed egli non vuole prendere la sua paga». Sentendo questo racconto l'Anziano si stupì moltissimo e, chiamati i suoi fratelli, disse: «Venite, fratelli, e ascoltate oggi il giudizio della giustizia»; ed espose ad una ad una le parole di entrambe le parti, e tutti se ne stupirono, perché uno non consentiva a prendere nulla, mentre gli altri insistevano per indurre il fratello a prendere la sua paga. Allora, alla presenza di tutti, dispose che il fratello prendesse la sua paga e se ne servisse liberamente. Ed egli se ne andò triste e piangente.

10. Un Anziano disse: «Se tu abiti col prossimo, sii come una colonna di pietra che se è oltraggiata non si adira, se è glorificata non si insuperbisce».

14. Un fratello interrogò l'Abate Pemene dicendo: «Che cosa significa ciò che disse il Signore: *Nessuno ha amore più grande di colui che offre la propria vita per il suo amico*?[11] In che modo può accadere?». L'Anziano rispose: «Se qualcuno sente una parola cattiva dal suo prossimo, e, pur potendo rispondergli in egual modo, combatte nel suo cuore, riesce a eliminare la pena della tristezza e fa violenza a se stesso per non contristarlo rispondendogli male, costui offre la propria vita per il suo amico».

28. Un fratello andò da un anacoreta ed essendo stato da lui amorevolmente accolto, andandosene gli disse: «Perdonami, Padre, perché ho turbato la tua vita consueta». Ma quello rispose: «La mia vita consueta, fratello, è che io conforti colui che viene con benevolenza e congedi con amore colui che se ne torna via».

35. L'Abate Mosè disse: «Se azioni e parola non sono in accordo, l'uomo fatica inutilmente. Quando qualcuno prega per se stesso, affinché i peccati gli siano rimessi, faccia attenzione a non commetterli di nuovo. Se infatti uno abbandona la volontà di peccare e cammina nel timore di Dio, Dio lo accoglierà subito con gioia».

42. Il medesimo disse: «Le mosche non si avvicinano alla pentola che scotta, ma si posano su quella tiepida».[12] Così anche i demoni fuggono dal monaco che arde del fuoco dello Spirito divino, ma ingannano quello tiepido».

11. *Gv* 15,13.

12. Cf. *Ap* 3,15-16.

62. Un Anziano disse: «Ciò che l'uomo non ha appreso e non ha egli stesso osservato, come può insegnarlo al prossimo? Sii dunque sempre umilmente disposto a imparare».

68. Un Anziano disse: «L'uomo rimarrà legato di nuovo in ogni vincolo che non abbia reciso da sé».

73. Un Anziano disse: «Andare verso Dio è stare in silenzio».

76. Un Anziano disse: «Non riferire al fratello ciò che avrai visto e sentito, poiché queste cose alimentano contese».

85. Un Anziano disse: «L'umiltà e il timore di Dio sono le più importanti di tutte le virtù».

88. Un Anziano disse: «L'umiltà non si compra, ma è come il sale, che serve a condire ogni cibo».

91. Un Anziano disse: «Non c'è virtù più grande che non disprezzare nessuno».

97. Un Anziano disse: «È impossibile che un uomo progredisca anche in una sola virtù senza controllare la propria lingua. Infatti la prima virtù è il controllo della lingua».

107. Un fratello interrogò un Anziano dicendo: «Altri fratelli abitano assieme a me ed essi vogliono che io li guidi; come mi ordini di farlo?». Rispose: «Fa' tu per primo quello che insegni, in modo da non mostrare loro solo gli insegnamenti, ma anche l'esempio».

Bibliografia

Cf CPL 1079*c*-1090; DPAC II, 2129-2130: s. v. (DÍAZ y DÍAZ M.C.); Patrologia IV, 71-74.

Edizioni

PL 72,21-52; 74,387-394; 84,574-586; PLS 4, 1392-1403; BARLOW C.W., *Martini episcopi Bracarensis opera omnia*, New Haven / London 1950; CASPARI C.P., *Martin von Bracara's Schrift de correctione rusticorum*, Christiania, 1883; CLOLS R.J., *Martin de Braga. Sermon contra las supersticiones rurales [De correctione rusticorum]*, Barcelona 1981; NALDINI M., *Martino di Braga. Contro le superstizioni, catechesi al popolo [De correctione rusticorum]* (= BPat 19), Firenze 1991.

Traduzioni

In italiano: GIULIANO E., *Martino di Braga. Parole di saggezza: opere scelte* (= I compagni di vita), Torino 1993 [antologia di opere]; NALDINI M., *Martino di Braga. Contro le superstizioni, catechesi al popolo, o. c.* In inglese: PALMER H.F., *Martin of Bracara. «De correctione rusticorum». A Commentary, with an Introduction and Translation*: Master's Thesis Catholic University of America, Washington 1932; BARLOW C.W., in: The Fathers of the Church. A New Translation, 62, Iberian Fathers, I, Washington 1969. In portoghese: BRANDÃO C., *Vida e opuscolos de S. Martinho Bracarense*, Lisboa 1803. In spagnolo: CLOLS R.J., *Martin de Braga. Sermon contra las supersticiones rurales, o. c.*

Riferimenti bibliografici sono presenti nelle citate edizioni di BARLOW C. W., e nel suddetto testo di PALMER H. F.

BRAGA DE CRUZ G., *A obra de S. Martinho de Dume e a legislaçao visigotica*, in "Scientia Juridica" 1 (1952) 398-415; CHAVES L., *Costumes e tradiçôes vigentes no século VI e na actualidade. S. Martinho de Dume: De correctione rusticorum*, in "Bracara Augusta" 8 (1957) 243-277; COLLINS R. J. H., s. v. *Martin von Braga*, in *Theologische Realenzyklopädie* 22 (Berlin / New York 1992) 191-194; DAVID P., *L'organisation ecclésiastique du royaume suève au temps de Saint Martin*, in "Bracara Augusta" 8 (1957) 31-33; De AGUIAR F., *Influência de S. Martinho de Dume na política e instituçôes da peninsula*, in "Gil Vincente. Revista de Portugalidade" 3 (Guimaraes 1952) 65-72. 113-118. 143-153; DE AZEDEVÉDO D., *S. Martinho de Dume come Teólogo*, in "Bracara Augusta" 8 (1957) 9-28; De CASTRO PIRES DE LIMA F., *São Martinho de Braga e as Mulheres Demónios*, in "Bracara Augusta" 9-10 (1958-1959) 106-114; De PINA A. S., *S. Martinho de Dume e a sobrevivência da mitologia suévica*, in "Bracara Augusta" 9-10 (1958-1959) 58-66; De TEJADA F. E., *San Martín Dumiense come pensador político* in "Bracara Augusta" 8 (1957) 98-104; DIAZ y DIAZ M. C., s. v. *Martin de Braga*, in *DSp* 10 (Paris 1980) 678-680; FERREIRA DE SOUZA M. P., *A Filosofia moral de S. Martinho de Dume, em antologias senequistas*, in "Revista Portuguesa de Filologia" 36 (1980) 20-49; FERREIRO A., *The missionary Labors of St. Martin of Braga in 6[th] Century Galicia*, in "Studia Monastica" (1981) 11-26; FERREIRO A., *St. Martin of Braga's Policy toward Heretics and Pagan Pratices*, in "The American Benedectine Review" 34 (1983) 372-395; FONTÁN A., *Martín de Braga, un testigo de la tradición clásica y cristiana*, in "Anuario de Estudios Medievales" 9 (1974-79) 329-341; GOMES DE SANTOS M., *S. Martinho de Dume, Apóstolos dos Suevos*, in "Bracara Augusta" 8 (1957) 366-370; MADOZ J., *Martin de Braga. En el signo XIV de su venida a Hiberia (550-1950)*, in "Estudios Eclesiásticos" 25 (1951) 219-242; MADOZ J., *Una nueva recensión del "De correctione rusticorum" de Martin de Braga*, in "Estudios Eclesiásticos" 19 (1945) 235-253; MANSELLI R., *Simbolismo e magia nell'alto Medioevo*, Spoleto 1976, 239ss.; PINHEIRO MACIEL M. J., *O De correctione rusticorum de S. Martino de Dume*, in "Bracara Augusta" 34 (1980) 483-561; RETTIG J. W., *The Latinity of Martin of Braga*, Diss. Phil. Ohio State University, Columbus 1963; RIBERIO SOARES L., *A Linhagem cultural de Sao Martinho de Dume*, I. *Fundamentos*, Lisboa 1963, 1970[2]; TAVARES S., *O senequismo de S. Martinho de Dume*, in "Revista Portuguesa de Filosofia" 6 (1950) 381-387.

CASSIODORO

Cenni biografici

Flavio Magno Aurelio Cassiodoro Senatore, fra le personalità di maggiore spicco del sec. VI, visse nel poliedrico ruolo di politico, storico, letterato e asceta il passaggio dal mondo antico al medioevo.[1]

Nacque (ca. 485/490) a *Scyllacium* (oggi Squillace) in Calabria, da famiglia di alta condizione d'origine orientale, forse sira, imparentata con quella dei Simmachi e degli Anicii, benché meno prestigiosa di quest'ultima, cui apparteneva Severino Boezio.[2]

1. Cassiodoro è stato, come Severino Boezio (che pur ebbe destino e interessi culturali differenti), «punto di forza» della Tarda Antichità, nella quale operavano «in convergenza» il «pluricentrismo» – inteso «come capacità di sviluppare forze sempre vive localmente, anche quando la loro consistenza unitaria sembra essere entrata in crisi o almeno aver perduto vigore» – e l'«universalismo» – caratteristico dell'«enciclopedismo del Tardo Antico e del primo Medioevo» –. Essi si individuano nella sua esperienza, che può dirsi articolata «su due piani: quello che si esprime nelle *Variae*, come opera di collaborazione e di partecipazione al mondo dei goti o, almeno, alla loro esperienza politica ed amministrativa, colte ed espresse comunque in una concezione romana della realtà, e l'altro, tutto romano e cristiano, sul quale ha prospettato, nelle *Institutiones*, un quadro enciclopedico di civiltà e di cultura per i monaci, riuniti nel suo Vivarium» (MANSELLI R., *Conclusioni*, in AA.VV., *La Cultura in Italia fra Tardo Antico e Alto Medioevo*. Atti del Convegno tenuto a Roma [CNR, 12-16 nov. 1979], II, Roma 1981, 978s.). «Culturalmente e storicamente» la figura e l'opera di Cassiodoro si colgono proprio «nel passaggio tra classicità e medioevo cristiano, in cui l'innesto tra le due culture era non solo concomitante ma qualificante dell'innesto tra mondo latino e mondo barbarico. I presupposti che conducono Cassiodoro all'una mediazione sono gli stessi dell'altra. Se egli postula l'innesto del classico nel cristiano in nome del cristiano, postula anche l'innesto del barbarico nel classico in nome della superiorità del classico con la mediazione del cristianesimo. A quanto risulta queste furono le vie battute dalla storia successiva» (PAVAN M., *I valori della tradizione classica nell'insegnamento del Vivarium*, in LEANZA S. [a cura di], *Flavio Magno Aurelio Cassiodoro*. Atti della Settimana di Studi [Cosenza-Squillace, 19-24 sett.1983], Soveria Mannelli 1986, 403. Tali Atti, su cui vedi *infra*, p. 80, nota 40, saranno d'ora in poi citati con l'abbreviazione *Atti Cassiod.* 1986).

2. Per la collocazione di Cassiodoro nella società e nella cultura del suo tempo, cf anche – oltre agli ormai "classici" studi di MOMIGLIANO A., *Cassiodorus and the Italian Culture of his Time*, in "Proceedings of the British Academy" 41 (1955) 207-245 (= *Secondo Contributo alla storia degli studi classici*, Roma 1960, 191-230) e *Gli Anicii e la storiografia latina del VI*

Ricevuta un'accurata educazione, percorse con eccezionale rapidità il *cursus honorum* sotto i re Teodorico, Atalarico, Teodato e Vitige: *quaestor* dal 507 al 511 e *consul ordinarius* nel 514, ricoprì nel 523 la carica di *magister officiorum* che era già stata di Boezio caduto in disgrazia di Teodorico; allontanato alcuni anni dalla corte per il prevalere della parte filogotica e quindi richiamato nel 533 da Amalasunta, fu sino al 537, o poco più, *praefectus praetorio*, ed ebbe infine, non si sa in quale anno, la dignità di *patricius*.[3]

Forse già dagli ultimi anni della prefettura dedito agli studi teologici, nel 535 circa accarezzò l'idea di istituire insieme a papa Agapito I una *Schola Christiana* a Roma sul modello di quelle di Alessandria e di Nisibi, ma il progetto naufragò per la morte del papa e gli eventi bellici di allora:[4] la prima fase della guerra fra Goti e Bizantini, scoppiata nel 535, si concluse nel 540 con la caduta di Ravenna presa da Belisario e con la cattura di Vitige condotto prigioniero a Costantinopoli.

In tale anno o in questo torno di tempo si suole collocare la cosiddetta e per certi aspetti discussa *conversio* di Cassiodoro,[5] che vista

secolo d. C., in "Rendiconti dell'Accademia dei Lincei", Classe di Scienze morali, storiche e filologiche, serie VIII, vol. XI (1956) 279-297 (= *Secondo Contributo, o. c.*, 231ss.), e le voci di enciclopedie e dizionari specializzati, da quella di CAPPUYNS M., in *DHGE* 11 (Paris 1949) 1349-1408, ad altre più recenti quale quella di FRIDH Å.J., in *TRE* 7 (Berlin / New York 1981) 657-663 – O' DONNELL J.J., *Cassiodorus*, Berkeley / Los Angeles / London 1979 (su cui cf MOMIGLIANO A., in "Medium Aevum" 49 [1980] 261s.; WEISSENGRUBER F., in "Gnomon" 52 [1980] 633-638; CAMERON A., in "Journal of Roman Studies" 71 [1981] 183-186); SIRAGO V. A., *I Cassiodoro. Una famiglia calabrese alla direzione d'Italia nel v e vi secolo*, Soveria Mannelli, 1983; PARATORE E., *Cassiodoro nella cultura del suo tempo*, in LEANZA S. (a cura di), *Cassiodoro. Dalla corte di Ravenna al Vivarium di Squillace*. Atti del Convegno Internazionale di Studi (Squillace, 25-27 ott. 1990), Soveria Mannelli 1993, 19-25 (tali Atti saranno di qui in avanti citati con l'abbreviazione *Atti Cassiod.* 1993).

3. Cf VANDERSPOEL J., *Cassiodorus as patricius and ex patricio*, in "Historia" 39 (1990) 499-503.

4. Cf, fra gli altri, RICHÉ P., *L'école dans le haut moyen âge*, in *La Cultura in Italia*, II, *o c.*, 566 («C'est bien le succès de l'école antique qui amène Cassiodore a souhaiter l'organisation d'un enseignement religieux de haut niveau») e, da ultimo, PERETTO E., *Papa Agapito I e la mancata fondazione della 'Schola Christiana' vagheggiata da Cassiodoro*, in *Atti Cassiod.* 1993, *o. c.*, 213-220.

5. Cf *De orth.*, praef. 1. «La *conversio* di Cassiodoro non è la conquista, per improvvisa folgorazione, di una nuova e ignota realtà spirituale, bensì il recupero, convinto e definitivo, di una visione cristiana e di una conseguente prassi di vita, coincidente (come egli stesso dichiara nella *Praefatio* della *Expositio psalmorum*, p. 3,1 s.A.) con l'affrancamento dalle *sollicitudines dignitatum* e dalle *curae saeculares noxio sapore conditae*. Nell'ambito di questa *conversio* e del conseguente capovolgimento di valori, l'elemento che maggiormente si salva, componendosi in armonia con i riconquistati ideali della vita spirituale, è rappresentato dalle *litterae saeculares* e dai loro *auctores*. Ma la continuità è assicurata anche (...) da una certa analogia nel ruolo che la cultura profana assume nei due diversi contesti. Come nell'esperienza vivariense essa è funzionale all'intelligenza

fallire prima la sua opera di mediazione per l'unificazione fra Goti e Romani e svanire poi la sua speranza di pace fra Goti e Bizantini, avrebbe guardato alle cose del mondo con modificata prospettiva.

Da Costantinopoli – ove, accolto da Giustiniano con altri esuli, rimase sino alla fine della guerra e alla Prammatica Sanzione (554) – si ritirò poi (ca. 555) nella terra natia. Qui, circa settantenne, fondò a Vivarium presso Squillace, su un latifondo della famiglia, un monastero,[6] che fornì di una ricca biblioteca – la cui «raison d'être» fu la Bibbia[7] – e attrezzò di strumenti utili alla formazione dei monaci, da quella teologica a quella tecnica.

Il monastero di Vivarium, precipuamente caratterizzato come centro di studi (ripresa, forse, dell'antico e irrealizzato progetto), benché sopravvissuto solo qualche decennio alla morte di Cassiodoro[8] (ca. 580), fu «un grande *foyer* intellettuale e uno *scriptorium* di straordinaria alacrità, dal quale sarebbero usciti in gran parte i manoscritti dei testi antichi destinati a circolare per secoli nell'Italia (e anche nell'Europa) medievale e al quale andrebbe ricondotta in notevole misura la sopravvivenza stessa della cultura classica nell'Occidente».[9]

dei testi sacri e, indirettamente, alla stessa attività spirituale, altrettanto già nella fase dell'impegno politico-amministrativo, rappresentato sul piano letterario particolarmente dalle *Variae*, essa serve, giova all'attività politica e allo stato» (ARICO' G., *Cassiodoro e la cultura latina*, in *Atti Cassiod.* 1986, *o. c.*, 158). Cf BARNISH S.J.B., *The work of Cassiodorus after his conversio*, in "Latomus" 48 (1989) 157-187.

6. «Come non fu il rifugio di aristocratici esiliati, così il *Vivarium* non nacque dalle delusioni politiche di Cassiodoro e dalla "conversione" che ne seguì. È merito del Van de Vyver (*Cassiodore et son oeuvre*, in "Speculum" 6 [1931] 244-292) l'avere recuperato entro la biografia cassiodorea gli anni oscuri del soggiorno a Costantinopoli e l'avere dissolto lo schema di quella biografia come un *continuum* che si fosse snodato lungo tre fasi capitali, dalla milizia politica alla crisi religiosa ed esistenziale e, infine, alla fuga dal secolo nel chiostro. Quegli anni furono fitti di impegni politici e secolari, ed anche di iniziative culturali che non rientrano nello schema della conversione, se è vero che Cassiodoro portò a Costantinopoli la *Storia dei Goti* e ivi la continuò sino al 551. Il *Vivarium* fu fondato in un periodo che va posto ragionevolmente tra il 555 e il 560, sicuramente dopo la Prammatica Sanzione (ag. 554) e il rientro da Costantinopoli di Cassiodoro e di altri emigrati italiani come Vigilio, Cetego, il vescovo di Squillace. Di esso Cassiodoro non sembra aver fatto la sua sola e definitiva residenza; è probabile che egli non vi sia mai stato né monaco né abate, ma che vi abbia vissuto, ad intervalli, "a parte e al di sopra dei monaci"» (PRICOCO S., *Spiritualità monastica e attività culturale nel cenobio di Vivarium*, in *Atti Cassiod.* 1986, 359s. L'articolo è poi apparso, col titolo *Il Vivario di Cassiodoro*, nel volume miscellaneo del PRICOCO, *Monaci, Filosofi e Santi. Saggi di storia della cultura tardoantica*, Soveria Mannelli 1992, 179-206).

7. GRIBOMONT J., *La transmission des textes bibliques en Italie*, in *La Cultura in Italia*, II, *o. c.*, 731.

8. «A tuttoggi rimane un enigma il fatto che Cassiodoro abbia avuto così poco successo e che Vivarium non sia diventato il punto di partenza di un grande movimento culturale cristiano e monastico» (PRINZ F., *Cassiodoro e il problema dell'illuminismo cristiano nella tarda antichità*, in *Atti Cassiod.* 1993, 3).

9. PRICOCO S., *Spiritualità monastica...*, *o. c.*, 357. Poco, invero, si sa della produ-

Scritti (elementi contenutistici — aspetti del pensiero cassiodoreo — orientamenti della ricerca contemporanea)[10]

– *Orationes*. Ce ne restano esigui e lacunosi frammenti, tuttavia «sufficienti a darci un'idea dell'attività panegiristica di Cassiodoro» e a farci «valutare, per quanto è possibile, le implicazioni storiche dei panegirici accanto alla loro importanza come documento dell'evoluzione letteraria» del medesimo. Il quale «lodando i re goti, cerca di far capire ai Romani che l'unica possibilità di sopravvivenza consiste nell'alleanza con il regno dei Goti. Ed è lo stesso Cassiodoro a dire quale fosse il suo vero intento; parlando di sé in terza persona, egli afferma infatti: *allegavit solus quod omnes iuvaret et dum purpuratus auditori suo fenerat laudes, gratiosum vobis nostrum fecit imperium* (*Var.* 9,25,2)».[11]

– *Chronica*. Sommario cronologico da Adamo fino al 519 (anno della loro composizione) con succinte notazioni storiche, scritto secondo l'umile *lexis* della letteratura cronografica e celebrativo soprattutto dei Goti. Fra le fonti, oltre ai *Chronica* di Eusebio-Girolamo sui quali sono modellati,[12] figurano i Fasti consolari, Tito Livio e la relativa tradizione, Aufidio Basso, Eutropio, Prospero d'Aquitania, ecc.

I termini generici con cui Cassiodoro dice dei Goti nei *Chronica* (e nei libri I-VII delle *Variae*) tradiscono la sua fondamentale mancanza d'interesse durante un certo periodo della sua attività politico-culturale per la storia di quel popolo (sembra d'altronde poco probabile che nel tempo al quale appartengono i *Chronica* e le *Variae* egli conoscesse la lingua gotica).[13] In ogni modo il Cassiodoro cronografo,

zione libraria tardoantica nell'Italia meridionale – eccezion fatta per alcuni centri campani come Napoli o Capua –: «Vivarium, intorno a cui tutto sembra ruotare ed in cui tutto sembra possa ritrovarsi», di fatto «resta un castello kafkiano di incomunicabilità scientifica» (CAVALLO G., *Scrittura, alfabetismo, e produzione libraria nel Tardo Antico*, in *La Cultura in Italia*, II, *o. c.*, 534).

10. Nel tracciare uno schema – senza pretesa, certo, di esaustività – degli scritti cassiodorei, daremo programmaticamente voce, come del resto s'è fatto fin qui, alle risultanze della ricerca più recente, sia per offrire al lettore non sufficientemente attrezzato attuali chiavi di lettura dei medesimi scritti e, parimenti, del pensiero di Cassiodoro (mediante le quali potrà agevolmente risalire a studi meno recenti), sia, conseguentemente, per alleggerire le note quanto più possibile di indicazioni bibliografiche (che mal si accorderebbero a precise esigenze di economia editoriale).

11. ROMANO D., *Cassiodoro panegirista*, in ID., *Letteratura e Storia nell'età tardoromana*, Palermo 1979, 331. 333. 367s. (articolo già apparso in "Pan" 6 [1978] 5-35).

12. Per l'influsso di Girolamo sugli scritti di Cassiodoro, cf DUVAL Y.-M., *Cassiodore et Jérôme. De Bethléem à Vivarium*, in *Atti Cassiod.* 1986, *o. c.*, 335-356; cf inoltre *infra*, p. 76, nota 26.

13. Cf LUISELLI B., *Cassiodoro e la Storia dei Goti*, in AA.VV., *Passaggio dal Mondo Antico al Medio Evo. Da Teodosio a San Gregorio Magno*. Atti del Convegno Internazionale dei Lincei (Roma, 25-28 mag. 1977), Roma 1980, 233.

che si rivela «storico romano, poiché nelle sezioni degli scritti cronografici relativi all'età romano-imperiale l'indirizzo universale finiva per concretizzarsi appunto in storia dell'impero romano», assume «in fatto di tematica storico-gotica» un atteggiamento «non diverso da quello delle sue fonti cronografiche, che trattavano la tematica barbarica – ivi compresa naturalmente quella gotica – nei termini (...) dei *Chronica* cassiodorei».[14] Da esse differisce solo in quanto non fa cenno alcuno alla controversia ariana (mentre ricorda, in termini negativi, l'eresia manichea): ciò che si spiega con l'alta carica da lui ricoperta durante il regno di Teodorico, non meno che con la politica illuminata di quest'ultimo: «Questo grande re, perfettamente consapevole delle difficoltà che facilmente gli poteva suscitare il contrasto religioso fra i suoi Ostrogoti ariani e i sudditi italici di fede cattolica, in questa materia mantenne la più scrupolosa neutralità, lasciando che le due nazionalità tranquillamente coltivassero la loro religione» per tutto il tempo in cui «nell'impero d'Oriente prevalse la politica monofisita determinata dall'Enotico dell'imperatore Zenone».[15]

– *Ordo generis Cassiodororum*. Redatto a Costantinopoli intorno al 550, è la storia della sua famiglia. Ce ne resta un solo frammento, noto come *Anecdoton Holderi* (dal nome dello scopritore, A. Holder),[16] sulle attività politiche e letterarie di Simmaco, Boezio e dello stesso Cassiodoro Senatore. Per comprensibili motivi di opportunità politica, Cassiodoro non vi fa cenno alcuno alla *Consolatio philosophiae* di Boezio, né alla fine di questi e di Simmaco. Egli intendeva soprattutto «sottolineare, attraverso la *diadoché* del catalogo, la propria parentela» con l'uno e con l'altro e, tramite essi, «riaffermare la propria parentela con l'aristocratica *gens Anicia*. E come già la *Historia Gothica* era stata compilata per dimostrare l'*antiqua progenies* dei re goti, così con l'*Ordo* Cassiodoro intendeva dimostrare l'antichità dei meriti politici e letterari del proprio *genus*».[17]

14. *Ibid.*, 226s. Su Cassiodoro storiografo si vedano anche le indicazioni di SINISCALCO P., *La storiografia nel Tardo Antico*, in *La Cultura in Italia*, I, *o. c.*, 109s.
15. SIMONETTI M., *L'incidenza dell'arianesimo nel rapporto fra romani e barbari*, in *Passaggio dal Mondo Antico al Medio Evo*, *o. c.*, 378s. Vedi *infra*, p. 68, nota 6.
16. Cf; da ultimo, MILAZZO A. M., *L'Anecdoton Holderi: un genere letterario contaminato*, in *Atti Cassiod.* 1993, *o. c.*, 177-189.
17. *Ibid.*, 183. «In ogni caso, le 'forzature' cassiodoree circa le proprie parentele anicie (...) hanno importanza soprattutto come messaggio politico, come volontà di avallare (...) una fisionomia unitaria e concorde dell'aristocrazia italica nei confronti di Giustiniano» (CRACCO RUGGINI L., *Società provinciale, società romana, società bizantina in Cassiodoro*, in *Atti Cassiod.* 1986, *o. c.*, 254).

– *Historia Gothorum*. L'opera, in 12 libri (scritta, stando all'*Anecdoton Holderi*, *praecipiente Theoderico*, e terminata a Costantinopoli),[18] benché perduta ci è parzialmente nota attraverso il rifacimento abbreviativo del *De origine actibusque Getarum* – o *Getica*, come si suol comunemente dire – di Giordane. Pur riconoscendo possibile il pericolo di attribuire a Cassiodoro ciò che invece spetta a Giordane[19] quando si tenti di ricostruire la storiografia cassiodorea dei Goti (e il problema dei rapporti fra Cassiodoro e Giordane è di quelli che fanno "tremare"[20]), tuttavia non è impossibile riconoscere la cassiodoreità di tratti e luoghi specifici dei *Getica* giordaniani.[21]

Con la *Historia Gothorum* Cassiodoro si sarebbe fatto promotore di una mediazione fra Goti e Romani – purtroppo fallita con la guerra goto-bizantina –, per saldare la storia e la cultura degli uni alle tradizioni di Roma, e per recuperare gli altri all'unitaria conduzione dello stato.

Finché egli non mise mano a scriverla, la tematica storico-culturale gotica rimase estranea alla sua *Weltanschauung* classicistica e tradizionalistica, benché vivesse nel cuore stesso del mondo romano-gotico. All'impatto della sua formazione con l'esperienza storiografica di cui viveva la novità, egli ci appare «teoreticamente» assertore dell'«universalità conoscitiva del patrimonio letterario greco-latino», e «*de facto*» attingente «anche alla fonte insostituibile delle tradizioni orali»:[22] nella *Historia Gothorum* utilizzò moduli storiografici (si pensi agli *excursus* e alle descrizioni geografiche di ascendenza erodotea e non) teorizzati dalla cultura classica e largamente impiegati da storiografi tardoimperiali[23] come, per esempio, Ammiano Marcellino; ricorse, a differenza che nei *Chronica*, all'elevata *lexis* suggerita dall'ideale classico dell'*opus oratorium maxime*; si immise nel filone storiografico d'indirizzo isocrateo,[24] a motivo della funzione propagandi-

18. Cf CRACCO RUGGINI L., *Società provinciale...*, *o. c.*, 254. Vedi quanto riferito in proposito *supra*, alla nota 6.
19. Impossibile è, certo, cadere nel *lapsus* di DE LABRIOLLE P. (in FLICHE A., – MARTIN V. [a cura di], *Storia della Chiesa*, IV, Torino 1972³, 770s.), che pacificamente dice il *De origine actibusque Getarum* «del grave Cassiodoro», lo giudica scritto «con spiccata gotofilia» e lo definisce «storia di nonne»!
20. Così PARATORE E., *Conclusione*, in *La Cultura in Italia*, II, *o. c.*, 968.
21. Cf LUISELLI B., *Cassiodoro e la Storia dei Goti*, *o. c.*, 225-253, di cui riferiamo qui *summatim*; BARNISH S.J.B., *The Genesis and Completion of Cassiodorus'Gothic History*, in "Latomus" 43 (1984) 336-361; CROKE B., *Cassiodorus and the Getica of Jordanes*, in "Classical Philology" 82 (1987) 117-134.
22. LUISELLI B., *Cassiodoro e la Storia dei Goti*, *o. c.*, 243, nota 75 (fine).
23. Cf MOMIGLIANO A., *L'età del trapasso fra storiografia antica e storiografia medievale*, in ID., *Quinto Contributo alla storia degli studi classici*, Roma 1975, 59.
24. Cf PASOLI E., *Indirizzi e programmi di storici romani*, in "Pan" 4 (1976) 7-19.

stica della *Storia gotica*, e parimenti nel filone della storiografia cristiana ad indirizzo universale propriamente romano, inaugurato da Orosio, sempre più attenta alle *gentes* germaniche stanziatesi nella Romània (si pensi, ad esempio, a Salviano di Marsiglia[25] e, oltre allo stesso Cassiodoro, a Isidoro di Siviglia, a Secondo di Trento o, ancora, a Paolo Diacono). Della storiografia latino-cristiana caratterizzata dalla prospettiva filobarbarica Cassiodoro mantenne la concezione provvidenzialistica delle invasioni, che in lui è però, propriamente, concezione provvidenzialistica «dei Goti nella loro specifica realtà di nazione»,[26] distinta dalle altre coeve realtà nazionali dell'Europa occidentale, benché accomunata ad esse dalla cultura romano-germanica e legata all'impero bizantino da rapporti ufficiali di dipendenza.

– *Variae*. Raccolte e pubblicate nel 537 o 538, constano di 468 lettere ufficiali ripartite in 12 libri, scritte con fine eleganza e scaltrito uso della retorica[27] o a nome e su richiesta dei re, o per motivi legati alla propria magistratura. «Si può discutere fino a che punto rispecchiano le idee di Teoderico e degli altri re Ostrogoti e in che misura concedono uno spazio al segretario che le scrive materialmente, ma è innegabile che traducono la volontà governativa, sia nell'opera che nelle intenzioni».[28]

Se nei libri I-VII delle *Variae* (e anche nei *Chronica*), al di là di isolate espressioni encomiastiche all'indirizzo della *gens* germanica stanziatasi in Italia o del fatto che mai i Goti sono chiamati barbari (e parimenti nei libri successivi),[29] mancano riferimenti alla storia e alla cultura dei Goti, se ne trovano invece nei libri VIII-XII, attraverso

25. Cf MESSANA V., *Salviano di Marsiglia*, in BOSIO G., – Dal COVOLO E., – MARITANO M., (a cura di), *Introduzione ai Padri della Chiesa. Secoli IV-V* (= Strumenti della CP 4), Torino 1995, 303-331, specialmente 308ss.

26. LUISELLI B., *Cassiodoro e la Storia dei Goti*, *o. c.*, 250. Cf ID., *Indirizzo universale e indirizzi nazionali nella storiografia latino-cristiana dei secc. V-VII*, in AA.VV., *La storiografia ecclesiastica nella Tarda Antichità*. Atti del Convegno di Erice (3-8 dic. 1978), Messina 1980, 505ss.; ID., *L'idea romana dei barbari nell'età delle grandi invasioni germaniche*, in "Romanobarbarica" 8 (1984-85) 59s.

27. Cf FRIDH Å.J., *Études critiques et syntaxiques sur les Variae de Cassiodore*, Göteborg 1950; *Terminologie et formules dans les Variae de Cassiodore. Études sur le developpement du style administratif aux derniers siècles de l'antiquité*, Göteborg 1956; *Contribution à la critique et à l'interprétation des Variae de Cassiodore*, Göteborg 1968.

28. SIRAGO V. A., *I Goti nelle Variae di Cassiodoro*, in *Atti Cassiod.* 1986, *o. c.*, 180. Cf HAGENDAHL H., *Cristianesimo latino e cultura classica*, Roma 1988, 203s. e *passim* (trad. it.); MACPHERSON R., *Rome in Involution. Cassiodorus' Variae in their literary and historical Setting*, Poznań 1989.

29. Sulla tematica, cf CRACCO RUGGINI L., *Culture in dialogo: la preistoria dell'idea di Europa*, in CARANDINI A., – CRACCO RUGGINI L., – GIARDINA A. (a cura di), *Storia di Roma*, III (*L'età tardoantica*. I: *Crisi e trasformazioni*), Torino 1993, 364s.

citazioni di carattere cursorio o digressivo di tematiche storico-gotiche, secondo la canonistica della teoria retorica antica.[30] Ciò si potrebbe spiegare «postulando nello stesso Cassiodoro un passaggio da una fase di impreparazione ad una fase di preparazione in storia dei Goti, passaggio che presumibilmente si ebbe appunto nel periodo in cui il nostro autore, per volere di Teodorico, dovette documentarsi in materia storico-gotica e scrivere la sua *Storia*».[31]

Modello in tutto il medioevo soprattutto per le definizioni di formule procedurali, le *Variae* sono «un'insostituibile fonte storica sulle condizioni dell'Italia ostrogota» e permettono di coglierví «la nuova linea su cui si era assestato Cassiodoro di fronte alla situazione della guerra».[32]

– *De anima.* Scritto ed edito quando furono raccolte le *Variae* (di cui costituisce, secondo quanto si legge in *Exp. Psalm.*, 145,1, il libro XIII), è un trattato «sull'importanza dell'anima, la sua incorporeità libertà destino su base sia razionale sia scritturistica».[33] Composto sulle orme di Tertulliano, Agostino e Claudiano Mamerto, presenta un taglio manualistico, svolgendo in ordinata successione le questioni sull'anima poste dall'autore all'inizio dell'opuscolo. Si chiude con una preghiera in cui Cassiodoro, «profondement épris des réalités éternelles, laisse s'exaler sa crainte du monde et son desir de ne plus vivre que pour Dieu».[34]

– *Expositio Psalmorum.* La più importante delle opere esegetiche cassiodoree (fra le quali vanno almeno ricordate l'*Expositio epistolae ad Romanos* e le *Complexiones Apostolorum*), è l'unico commento a tutto il libro dei Salmi nella patristica latina. Composta a Vivarium, su invito – si legge nella prefazione – *patris apostolici*, cioè di papa Vigilio al quale è dedicata, essa è concepita come guida per i monaci alla lettura dei testi sacri non meno che all'acquisizione di una cultura profana di base.[35] Cassiodoro, si legge ancora nella prefazione, vi mise mano coll'intento di abbreviare le *Enarrationes in Psalmos* di Agostino – confessione che «ha messo su falsa pista i critici»[36] –, ma fece ricorso anche ad altre fonti cristiane (Origene, Atanasio, Cirillo

30. Cf FRIDH Å.J., *Terminologie et formules...*, *o. c.*, 18.
31. LUISELLI B., *Cassiodoro e la Storia dei Goti*, *o. c.*, 229.
32. POLARA G., *Letteratura latina tardoantica e altomedievale*, Roma 1987, 34.
33. SIMONETTI M., *La produzione letteraria latina fra Romani e Barbari (sec. V-VIII)*, Roma 1986, 82. Particolare attenzione all'escatologia nel *De anima* presta CROCCO A., *Il «Liber de anima» di Cassiodoro*, in "Sapienza" 25 (1972) 133-168.
34. OLPHE-GALLIARD M., s. v. *Cassiodore*, in *DSp* 2 (Paris 1953) 277.
35. Cf WEISSENGRUBER F., *L'educazione profana nell'Expositio Psalmorum di Cassiodoro*, in *Atti Cassiod.* 1993, *o. c.*, 61-72.
36. QUACQUARELLI A., *Riflessioni di Cassiodoro sugli schemi della retorica attraverso i Salmi*, in *Atti Cassiod.* 1986, *o. c.*, 313.

Aless., Ilario, Ambrogio, Girolamo, Leone, ecc.) e attinse pure da grammatici, poeti e filosofi pagani (specialmente da Servio, Cicerone e Varrone), non senza aggiunte personali, sì che «il problema delle fonti» dello scritto «merita di essere approfondito».[37]

L'introduzione tratta «dell'ispirazione profetica, dei Salmi in generale, dei criteri d'interpretazione».[38] Il commento di ciascun salmo, caratterizzato – diversamente che in Origene o in Agostino – da sistematicità e sinteticità, e da osservazioni di natura linguistico-grammaticale,[39] è sorretto da un'esegesi «largamente allegorica»,[40] mediante la quale spicca in tutto il Salterio la dimensione divino-umana ed ecclesiale del Cristo secondo una consolidata tradizione esegetica.[41] «A volte l'interpretazione letterale si giustappone a quella spirituale, a volte l'indirizza, con insistenza sul valore simbolico delle etimologie dei nomi ebraici e dei numeri. Sono frequenti aperture di carattere trinitario, data la pregnanza in questo senso di vari salmi (II, VIII, XLIV, CIX); sono combattuti vari eretici e anche la dottrina dei sei millenni».[42]

– *Institutiones.* Sono l'altra grande opera composta (tra il 554/555 e il 563) da Cassiodoro a Vivarium. Pervenuteci con parecchi problemi di interpolazione e di critica testuale,[43] esse ci tramandano il suo programma culturale per i fratelli.[44]

Possono definirsi una guida per i monaci alla fruizione della biblioteca – sì da consentire loro di accostarsi alle scienze sacre e di progredirvi, con l'ausilio della cultura profana –, una sorta di «catalogue raisonné»[45] con indicazioni essenziali sulle opere recensite. Il taglio

37. SIMONETTI M., *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Roma 1985, 303, nota 247.
38. ID., *La produzione letteraria...*, *o. c.*, 82.
39. Cf CERESA-GASTALDO A., *Contenuto e metodo dell'Expositio Psalmorum di Cassiodoro*, in "Vetera Christianorum" 5 (1968) 61-71; HAHNER V., *Cassiodors Psalmenkommentar. Sprachliche Untersuchungen*, München 1973.
40. SIMONETTI M., *La produzione letteraria...*, *o. c.*, 82.
41. Che Cassiodoro conoscesse i canonici quattro sensi della Scrittura (ai quali abbiamo accennato a proposito di Giovanni Cassiano, nel vol. IV di questi «Strumenti della CP», 200ss.), non è dubbio: «Egli a buon diritto può annoverarsi tra i rappresentanti dello schema quadripartito, a condizione però di porre a fondamento di tale schema il principio che i quattro sensi non sono da estrarre dal medesimo passo, ma sono da applicare, ora l'uno ora l'altro, a parti determinate del *Salmo*» (CURTI C., *L'Expositio psalmorum di Magno Aurelio Cassiodoro: la Praefatio e la "teoria" esegetica dell'autore*, in *Atti Cassiod.* 1986, *o. c.*, 114).
42. SIMONETTI M., *La produzione letteraria...*, *o. c.*, 82s.
43. Cf HOLTZ L., *Quelques aspects de la tradition et de la diffusion des Institutions*, in *Atti Cassiod.* 1986, *o. c.*, 281-311.
44. Cf ZELZER K., *Le Institutiones di Cassiodoro come documento del suo programma culturale*, in "Vivarium Scyllacense" 2 (1992) 7-24.
45. HADOT I., *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, Paris 1984, 192 e nota 6.

manualistico delle *Institutiones* ben si comprende se si tiene parimenti presente che nello *scriptorium* vivariense i monaci erano dediti a correggere e trascrivere libri sia per destinarli alla biblioteca,[46] sia per offrire il frutto del loro lavoro di copisti all'esterno del monastero.[47]

Constano di due libri, intitolati rispettivamente *Institutiones divinarum litterarum* e *Institutiones saecularium litterarum*.

Il libro I, in 33 capitoli – quanti gli anni della vita terrena del Cristo, che ha portato la vita eterna nel mondo[48] –, ragguaglia sulla Sacra Scrittura e sui relativi criteri di lettura, sui commentari patristici greci (Origene, Atanasio, Didimo) e latini (Ilario, Ambrogio, Girolamo, Agostino) e sugli scritti introduttivi allo studio della Bibbia (Ticonio, Agostino, Giunilio), sui concili ecumenici e sul canone biblico, sugli scrittori ecclesiastici e su alcuni scrittori latini fino a Dionigi il Piccolo: gli elenchi delle opere patristiche contenuti nel suddetto libro «concernono proprio i libri che Cassiodoro aveva radunato a Vivario, che si preoccupava di trovare se mancavano, e all'occorrenza faceva anche tradurre dal greco».[49] Il libro I delle *Institutiones* fornisce altresì istruzioni su svariati campi del sapere profano frequentemente connesso alle attività quotidiane (dalla geografia all'agricoltura, dall'ortografia per la corretta esecuzione del lavoro di copista alla medicina per un'adeguata risposta alle necessità sanitarie di Vivarium e del territorio circostante), con vari riferimenti ad autori quali Plinio il Giovane e Simmaco per l'epistolografia – «un vero e proprio mestiere»,[50] non più esclusivamente un genere letterario –, Catone il Vecchio, Columella e Gargilio Marziale per l'agricoltura, o, ancora, Varrone, Servio e Macrobio per la grammatica.

Il libro II, in 7 capitoli – il cui numero simboleggia il continuo scorrere del tempo sino alla fine del mondo[51] –, verte sulla cultura profana, giudicata propedeutica a quella sacra benché non priva di una dignità sua propria.[52] Ha per oggetto rispettivamente la grammatica, la retorica, la dialettica, l'aritmetica, la geometria, la musica e l'astronomia – con i relativi rimandi bibliografici –, ossia il ciclo delle

46. Oltre alla biblioteca dei monaci (*bibliotheca vestra*: *Inst.*, 2,2,10), vi è quella personale di Cassiodoro (*bibliotheca mea*: *Inst.*, 1,4,4; 1,8,14).
47. Cf RICHÉ P., *Éducation et Culture dans l'Occident barbare, VI-VIII siècles*, Paris 1962, 206, nota 169.
48. *Inst.*, 2, praef. 1.
49. SIMONETTI M., *La produzione letteraria...*, *o. c.*, 84.
50. POLARA G., *Letteratura latina tardoantica e altomedievale*, *o. c.*, 37.
51. *Inst.*, 2, praef. 1.
52. Secondo ZELZER M., *Cassiodoro come continuatore del rinascimento del quarto secolo*, in *Atti Cassiod.* 1993, 229, il libro II delle *Institutiones* «non riproduce immediatamente un programma greco, ma il programma romano che fu introdotto o per lo meno parzialmente restaurato nel rinascimento del quarto secolo dopo Cristo e poi fu fissato».

cosiddette arti liberali che, nato nel neoplatonismo, ha avuto in Cassiodoro e Isidoro «les deux chaînons principaux»[53] di trasmissione al medioevo. Cassiodoro, che si fonda su una corrente neoplatonica differente da quella di Agostino e di Marziano Capella, chiama *artes* la grammatica e la retorica, e *disciplinae* (cioè scienze) le quattro parti della 'matematica', mentre della logica «che si chiama dialettica»[54] non dice se sia univocamente *ars* o *disciplina*, poiché ammette possa essere, a seconda delle condizioni, ora l'una ora l'altra. Tale atteggiamento, oltre a far cogliere il ruolo centrale della logica / dialettica fra *artes* e *disciplinae* nell'enciclopedia cassiodorea – ben più preminente che in quella boeziana –, lascia intravedere fra le righe del capitolo ad essa consacrato la complessa e intricata storia del termine 'dialettica' nell'Antichità.[55]

– *De orthographia*. Di mezzo «fra il trattato teorico-scientifico di tipo classico e quello pratico-didattico di epoca tardoantica», esso è un trattato «pratico-didattico, messo però insieme sotto forma di florilegio di trattati teorico-scientifici»,[56] *ad usum monachorum*, sulla corretta trascrizione dei testi antichi.[57] Compilato da Cassiodoro – che aveva già superato la soglia dei novant'anni – con estratti di vari autori (Anneo Cornuto, Velio Longo, Curzio Valeriano, Papiriano, Cesellio Vindice, Prisciano, ecc.), documenta del rinnovato interesse per la lingua scritta e testimonia dei problemi posti dalla crescente differenziazione fra scrittura staticamente conservativa e pronunzia dinamicamente innovativa con forme «vicine ai futuri esiti romanzi».[58]

53. HADOT I., *Arts libéraux et philosophie...*, *o. c.*, 191. «Ainsi le nombre sept, qui avait certainement dans ce cadre une grande signification symbolique fondée sur l'arithmologie – le nombre sept était identifie à Athéna, la deésse amie de la sagesse –, est finalement expliqué par Cassiodore sur la base des Écritures Saintes, et de cette manière cette speculation se trouve intégrée à la doctrine chretienne» (*ibid.*, 192). Oltre al volume della Hadot, cf DELLA CORTE F., *La posizione di Cassiodoro nella storia dell'enciclopedia*, in *Atti Cassiod.* 1986, *o. c.*, 29-48; PIZZANI U., *Cassiodoro e le discipline del quadrivio*, *ibid.*, 49-71; FONTAINE J., *Cassiodore et Isidore: l'évolution de l'encyclopedisme latin du VI^e au VII^e siècle*, *ibid.*, 72-91.
54. *Inst.*, 2,2,17.
55. Cf HADOT P., *Philosophie, Dialectique, Rhétorique dans l'Antiquité*, in "Studia Philosophica" 39 (1980) 139-166.
56. BERTINI F., *Il De orthographia di Cassiodoro*, in *Atti Cassiod.* 1986, *o. c.*, 100.
57. Nell'interesse dei monaci di Vivarium per i problemi ortografici, di cui alla prefazione del *De ortographia* (*Quid proderit cognoscere nos vel quae antiqui fecerunt vel ea quae sagacitas vestra addenda curavit nosse diligenter, si quem ad modum ea scribere debeamus omnimodis ignoremus?*), «è facile vedere (...) la testimonianza di una fase particolarmente aspra del conflitto fra cultura scritta e cultura orale, un'esigenza di riaffermare attraverso la recuperata certezza dello scritto il primato del testo e quindi dei portatori della tradizione testuale» (POLARA G., *Problemi di grafia del latino fra Tardo Antico e Alto Medioevo*, in *La Cultura in Italia*, I, *o. c.*, 475).
58. ID., *Letteratura latina tardoantica e altomedievale*, *o. c.*, 39. Su Cesellio Vindice cf BERTINI F., *o.c.* [nota 56], 104, nota 54.

Si segnalano, infine, fra le opere di traduzione[59] in vario modo nate dalla collaborazione fra Cassiodoro e i monaci di Vivarium:

– *Historia ecclesiastica tripartita*. È una «elaborazione tutt'altro che passiva»[60] in lingua latina delle Storie ecclesiastiche greche di Socrate, Sozomeno e Teodoreto, delle quali coglie «il nucleo essenziale, il cuore».[61] Realizzata (prima del 560/566) da Epifanio,[62] uno dei monaci più dotti di Vivarium,[63] costituì, benché non priva di inesattezze, una delle principali fonti storiche per l'età medievale.

A dar origine alla *Hist. eccl. trip.*, sperimentate le tristi vicende della guerra gotica, fu la «volontà persistente di non disconoscere una tradizione religiosa, politica e culturale sentita comune al mondo romano e bizantino, da parte di nobili intellettuali che non si sapevano rassegnare al distacco irreversibile dal passato»,[64] pur se non più tardi di quarant'anni dopo Gregorio Magno ripudiò il Sozomeno latino, com'egli chiamava la *Hist. eccl. trip.* – perché non di una storia della Chiesa istituzionalizzata l'Occidente aveva bisogno –, e scrisse il *De miraculis Patrum Italicorum*, posteriormente chiamato *Dialogi*.[65]

– *Iosephi Antiquitatum Iudaicarum libri XXII*. Si tratta della versione latina del noto scritto di Flavio Giuseppe, compiuta da diversi monaci di Vivarium; essa comprende negli ultimi due libri il *Contra Apionem* del medesimo scrittore giudaico.

Trasmissione del testo

Si vedano – oltre che le prefazioni alle edizioni critiche più avanti menzionate –: due studi di Orlandi G., *Problemi di ecdotica altomedievale*, in *La Cultura in Italia*, I, *o. c.*, 335. 341s. e *Testi cassiodorei e moderni editori*, in *Atti Cassiod.* 1986, *o. c.*, 135-153; varie indagini – specialmente di Halporn J. W., Bailey R. N., Handley R., Dolbeau F., Troncarelli F., Holtz L., Thurn H., Viscido L., Corsano K., Jeudy C. – segnalate *infra*, nella *Bibliografia*, fra gli *Studi*. In particolare sull'ed. Halporn del *De anima*, si tenga presente Menesto' E., *Problemi di stemmatica in edizioni critiche*, in *La Cultura in Italia*, I, *o. c.*, 457-466.

59. Per un'informazione complessiva, cf le voci di enciclopedie e dizionari specializzati (vedi *supra*, nota 2).
60. CRACCO RUGGINI L., *Società provinciale...*, *o. c.*, 160.
61. MAZZA M., *La Historia Tripartita di Flavio Magno Aurelio Cassiodoro Senatore: metodi e scopo*, in *Atti Cassiod.* 1986, *o. c.*, 387.
62. Cf HANSLIK R., *Prolegomena* all'ed. CSEL 71, pp. XIIIss.; ID., *Epiphanius Scholasticus oder Cassiodor? Zur Historia Ecclesiastica Tripartita*, in "Philologus" 115 (1971) 107-113.
63. Cf *Hist. eccl. trip.*, praef. 2; *Inst.*, 1,17,1.
64. CRACCO RUGGINI L., *Società provinciale...*, *o. c.*, 163.
65. Cf *ibid.*, 164s. Sulla coesistenza nei secc. V-VI di due concezioni del cristianesimo, l'una «etico-spirituale» e l'altra «numinosa e taumaturgica», cf PRINZ F., *Cassiodoro e il problema dell'illuminismo cristiano...*, *o. c.*, 14ss.

ANTOLOGIA[1]

VARIAE

Politica di Teodorico e condizioni dell'Italia ostrogota

All'imperatore Anastasio, Teodorico re (*Var.*, 1,1,1-6).[2] [*circa a. 508*]

1. A noi,[3] o clementissimo imperatore, che sappiamo di non avere motivi d'attrito, s'addice la pace dal momento che già si giudica pregiudizievole al retto vivere il venir scoperti impreparati al giusto. E davvero obiettivo d'ogni regno dev'essere la pace di cui s'avvantaggia l'interesse pubblico e quello privato. Essa è la madre che si conviene alle buone arti; essa potenzia il genere umano moltiplicandone le possibilità con un succedersi che permette il ricupero, e abbellendone i costumi. Sì che ignaro di tali cospicui vantaggi si dimostra chi dà a vedere di non averla affatto cercata.

2. Pertanto, o pio tra i sovrani, s'addice alla vostra potenza, e all'onore che vi è dovuto, il nostro impegno nel perseguire un'armonia d'intenti con voi della cui benevolenza ancor sempre ci avvantaggiamo. Siete il decoro più splendido di tutti i regni, il presidio di salvezza di tutto quanto il mondo, voi a cui, nel riconoscervi innato qualcosa di straordinario, giustamente guardano gli altri re, e noi in particolare che, con l'aiuto di Dio, impariamo nel vostro Stato in qual modo poter reggere con equità i Romani.

3. Del vostro regno, forma di ogni buona intenzione, modello d'un impero unico nel suo genere, il nostro è imitazione.[4] Ed è per quanto

1. Proponiamo qui in traduzione italiana, di altri studiosi (fornendo in tal caso, di volta in volta, le necessarie indicazioni) o nostra (limitatamente a *Var.*, 2,16,2.5; 1,17,1-4; 5,9,1-2; 12,24,5-7; *Inst.*, 1,29,1; 1,21,1; 1,22,1; 1,23,2; 2,2,17; 2,3,20, la cui versione si basa sulle edizioni più recenti, di cui *infra*, nella *Bibliografia*), alcune pagine cassiodoree – nei limiti consentiti dalla linea editoriale di questi «Strumenti della CP» – a supporto di qualche tematica cui abbiamo accennato nel tracciare il profilo della vita e degli scritti del nostro autore.

2. Trad. it. di BARTOLINI E., *I Barbari. Testi dei secoli IV-XI scelti, tradotti e commentati*, Milano 1970, 319. 321.

3. Uniformatasi, con il crollo di Odoacre, la politica dell'Occidente alle direttive della seconda Roma, e attuatosi un disegno imperiale con la venuta in Italia di Teodorico, questi fu *quasi Gothorum Romanorumque gubernator* (GIORDANE, 57). Sulla condizione giuridica del potere di Teodorico in Italia, cf, da ultimo, GARZYA A., *Teoderico a Bisanzio*, in "Sileno" 20 (1994) 241-251, specialmente 246ss.

4. L'impiego del termine *regnum* in tale espressione (*regnum nostrum imitatio vestra*) altro non sembra indicare che l'intenzione

vi seguiamo che precediamo tutte le altre genti.[5] Esortatemi con frequenza ad amare il senato, a obbedire con zelo alle leggi dell'impero affinché mi sia dato di rinserrare insieme tutte quante le membra d'Italia. Come potete separare dall'augusta pace chi non volete discorde dal vostro modo di vivere? S'aggiunga poi la riverenza doverosamente dovuta a quella Roma dalla quale non può venire staccato ciò che si congiunse nell'unità del nome.

4. Per questo complesso di ragioni, abbiamo ritenuto d'inviare un'ambasceria alla serenissima vostra benignità affinché, tolta di mezzo ogni diatriba, una sincera pace che cause contingenti possono aver turbato permanga e si rafforzi d'ora innanzi nella sua saldezza. Non possiamo infatti pensare che voi permettiate che tra l'uno e l'altro Stato, di cui s'afferma aver sempre costituito sotto i príncipi d'un tempo un solo corpo, sussista qualche germe di discordia.

5. Ad essi conviene invece non solo il legame d'un affetto inoperoso, ma un mutuo, reciproco aiuto. Vi sia un solo volere nello Stato romano, un'unica direttiva. E che i nostri sforzi in questo senso trovino appoggio nella vostra lode.[6]

6. Presentando il nostro rispettoso saluto, con umile intendimento vi preghiamo di non interrompere, nella vostra mansuetudine, quell'affetto che altissimamente mi onora e che avrei dovuto sperare nonostante il diverso avviso altrui. I latori della presente sono poi incaricati di riferire a voce su altri argomenti alla benignità vostra: questo sia per non appesantire il contenuto della lettera, sia per non apparire in nulla trascuranti del nostro interesse.

da parte di Teodorico di imitare i metodi imperiali di Anastasio.

5. Teodorico così «manifestava, con molta chiarezza, le sue intenzioni politiche, avanzando un modello di stato le cui fondamenta dovevano saldamente poggiare sulla civiltà romana e che, nello stesso tempo, doveva sostanzialmente differenziarsi dagli altri stati barbarici» (GIUNTA F., *Gli Ostrogoti in Italia*, in AA.VV., *Magistra Barbaritas. I Barbari in Italia*, Milano 1984, 84).

6. Dal tono della lettera traspare, insieme a un profondo senso di responsabilità, un atteggiamento di deferente riguardo di Teodorico nei confronti dell'imperatore, di cui egli apprezza i suggerimenti e segnatamente il consiglio di *diligere senatum*. La sua figura, quale emerge – oltre che dall'opera cassiodorea – dagli scritti di altri autori del tempo (Anonimo Valesiano, Ennodio, ecc.), è quella di un sovrano dalla mentalità romana: rispettoso delle istituzioni-cardine della lunga vicenda storica di Roma, improntò la sua politica di governo a equità e avvedutezza, equilibrio e mitezza, secondo la migliore tradizione imperiale, nei campi più diversi (giustizia, finanza, istruzione, economia, edilizia, ecc.), coadiuvato qual era da uomini valenti e capaci come Liberio, Aproniano, Giuliano, Fausto, Eugenete, Marcello, Senario, Agapito. Solo negli ultimi anni Teodorico abbandonò la sua lungimirante politica di governo: «Allorché l'imperatore Giustino abrogò l'Enotico, subito l'aristocrazia romana cominciò a guardare a Costantinopoli nella speranza della liberazione. Le difficoltà che travagliarono gli ultimi anni del regno di Teodorico in parte derivarono anche da questo motivo» (SIMONETTI M., *L'incidenza dell'arianesimo, o. c.*, 379). Cf gli Atti (*sub prelo*) del Congresso Internazionale: *Teoderico e i Goti tra Oriente e Occidente* (Ravenna, 28 sett.-4 ott. 1992).

A Clodoveo re dei Franchi, Teodorico re (*Var.*, 3,4,1-5)[7] [*a. 507*]

1. Per questo i santi diritti della parentela vollero mettere salde radici tra i re: affinché, dal farsi placabile dei loro animi, venisse la pace desiderata dai popoli.[8] Ed è un principio sacro che nessun turbamento deve violare. In quali ostaggi infatti si può avere fiducia quando non si creda agli affetti? E i sovrani non s'uniscono forse con vincoli di parentela affinché le divise nazioni debbano gloriarsi d'un simile intento e, come per alvei di concordia, si congiungano i voti riuniti delle genti?

2. Partendo da tali presupposti, ci torna a meraviglia la vostra reazione da cause così mediocri. Perché andare incontro a una durissima guerra con il re Alarico nostro figlio,[9] derivandone che molti i quali vi temono, avranno di che allietarsi della vostra disputa? Ambedue siete re di popoli potenti, ambedue nel fiore dell'età. Non senza conseguenze turbate i vostri regni qualora, data licenza alle contese, veniate alle armi. Il vostro valore non divenga per il vostro paese un'inopinata calamità poiché l'aspra inimicizia tra i re, specie se causata da stupidi motivi, è grave ruina per i popoli.

3. Dirò francamente, dirò affettuosamente il mio parere: è soltanto impazienza quella di ricorrere alle armi a trattative appena avviate. Ciò che si chiede a consanguinei, lo si agogna per giudici ponderati. E, a uomini siffatti, può darsi sia gradito dar ragione anche a quelli che voi vorreste vedere mediocri. Quale stima poi potreste avere di noi rendendovi conto che non abbiamo raccolto le vostre provocazioni? Cessi un conflitto nel quale anche uno solo di voi potrebbe dolersi d'essere stato vinto. Buttate una spada che volete impugnare a mia vergogna.

4. Ve lo intimo a titolo di padre e di persona che vi ama. Ci avrà avversi noi e i nostri amici chi riterrà di poter disprezzare (ma ci rifiutiamo di crederlo) tali moniti. Pertanto ritenemmo d'inviare espressamente all'eccellenza vostra nostri legati, e per mezzo loro inviammo lettere anche al fratello vostro, al figlio nostro, Alarico: affinché sia invano che l'altrui malignità semini scandali tra voi e invece, perseverando nella pace, abbiate a definire con comprensione quei contrasti che si possono verificare tra amici.

7. Trad. it. di BARTOLINI E., *I Barbari*, c., 331.333.

8. Con questa lettera, documento della sua politica di distensione verso i sovrani degli altri regni romano-barbarici, Teodorico esorta il re dei Franchi Clodoveo, suo cognato, a vivere in pace col re dei Visigoti Alarico II, suo genero, e ad accettare le mediazioni di amici comuni. Ragguagli bibliografici in MALASPINA E., s. v. *Clodoveo*, in DPAC I, 722.

9. *Cum filio nostro*, ossia «con nostro genero».

5. I nostri ambasciatori sono poi incaricati di riferirvi altro a voce, sempre nell'intento che popoli i quali sotto i vostri maggiori fiorirono in lunga pace, non debbano soffrire d'improvvisi turbamenti. Dovete credere a uno che conoscete favorevole ai vostri interessi: chi vuol spingere l'altro in pericolose avventure non si perde certo ad avvertirlo lealmente.[10]

Al senato della città di Roma, Teodorico re (*Var.*, 2,16,2.5) [*a. 507/511*]

2. (...) Sappiate, o senatori, che il patrizio Liberio (...) non è passato alla nostra parte come un vile transfuga, né ha finto di odiare il suo sovrano per acquistarsi la benevolenza del sovrano successivo.[11] Egli ha atteso, incorruttibile, il giudizio di Dio, e non si è permesso di cercare un re prima di aver perduto il reggente.[12] (...)

5. Ci piace riferire come (...) Liberio ha unito Goti e Romani nelle loro proprietà[13] e parimenti negli animi. Stare vicini è, ordinariamente, causa di frizioni tra gli uomini; ma, in questo caso, avere predî in comune ha fatto nascere la concordia. Vivere insieme ha portato l'uno e l'altro ad avere la stessa volontà. Fatto senza precedente, degno d'ogni lode: l'unione fra i proprietari deriva dalla divisione della terra! (...) Lasciare una parte di terreno ha permesso di acquisire un difensore che assicuri l'integrità del bene. Una stessa legge e un'uguale ordinanza uniscono entrambe le parti destinatarie. Inevitabilmente un sentimento di tenerezza si sviluppa fra quanti rispettano sempre i limiti fissati. Lo Stato romano deve pertanto la sua tranquillità anche al sopra ricordato Liberio, che ha dato a due popoli tanto illustri il gusto dell'amore vicendevole.

10. Sulla crisi che successivamente incrinò i rapporti fra il re d'Italia e il re dei Franchi, e sul declino del progetto di Teodorico di una grande solidarietà barbarica, cf GIUNTA F., *Gli Ostrogoti in Italia, o. c.*, 88ss.

11. Durante il periodo che va da Odoacre alla morte di Teodorico non vi furono profondi cambiamenti nell'organizzazione statale: come la corte la burocrazia e l'amministrazione continuavano ad essere improntate a modelli bizantini, e nel palazzo reale di Ravenna si trovavano insigni personalità dell'aristocrazia romana e gota, così il *cursus honorum* dei più alti funzionari statali non subì contraccolpi. Rappresentativo è il caso di Liberio che, fedele a Odoacre, alla disfatta di costui si unì ai Goti.

12. Cioè Odoacre. «Est-ce vraiment cet attentisme plein de dignité qui lui valut l'estime de Théodoric? Celui-ci avait surtout besoin d'un technicien pour procéder à l'établissement des Ostrogoths en Italie, et ne pouvait en trouver de plus habile que Libérius» (COURCELLE P., *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*, Paris 1964³, 204).

13. «Libérius avait eu l'art, en effet, d'établir les Ostrogoths de préférence sur les tierces qui appartenaient précédemment aux soldats d'Odoacre» (COURCELLE P., *Histoire littéraire, o c.*, 205). Cf SIRAGO V. A., *I Goti nelle Variae, o. c.*, 185.

Ai Goti e Romani stanziati in Dertona, Teodorico re
(*Var.*, 1,17,1-4) [*a. 507/511*]

1. Mossi da ragioni di pubblica utilità, della cui cura ci siamo sempre fatti volentieri carico, vi ordiniamo di fortificare la rocca che si trova presso di voi: [14] poiché alle cose della guerra si attende con più attenzione quando esse vengono eseguite in tempo di pace. Le fortificazioni tanto più diventano inespugnabili quanto più con maturo giudizio vengono rinforzate. Tutte le cose fatte in fretta sono in genere manchevoli, sicché mal si eseguono i lavori di costruzione quando il pericolo è già incombente.

2. Aggiungasi che l'animo stesso che deve contemporaneamente provvedere a più cose difficilmente può tendere a una grande impresa. La quale ben a ragione i nostri antenati chiamarono col nome di spedizione (*expeditio*), poiché lo spirito intento a combattere non deve essere distratto da altre occupazioni. Per questo motivo ci si deve particolarmente interessare di ciò che è tenuto in considerazione da tutti (...).

3. Ordiniamo perciò che voi, contraccambiando le nostre premure, costruiate subito case nella predetta fortezza, e come noi ci occupiamo della maggiore prosperità vostra, così per l'avvenire siate voi disposti ad abbellire questa nostra età con splendidi fabbricati. (...)

4. (...) Non sarebbe affatto imprudente cominciar a costruire case o a munirsi di vettovaglie, quando bisogna far la guerra?

Ai possessori del territorio di Feltre, Teodorico re
(*Var.*, 5,9,1-2) [*a. 523/526*].

1. Quanto comanda la pubblica necessità deve essere compiuto da tutti i sudditi, poiché è sconveniente che siano i pochi ad eseguire quanto consta essere a tutti di giovamento; ciò, anche, affinché gli ordini del sovrano non vengano eseguiti a rilento se un'utile impresa viene affidata a deboli.

Ha dunque la nostra autorità ordinato che nelle terre di Trento sia edificata una città.[15]

14. È stata più volte sottolineata l'attenzione di Teodorico ad innalzare fortificazioni o ad elevare mura: cf, da ultimo, DE SALVO L., *Cassiod. var. 3,49 e la ricostruzione delle mura di Catina nel VI sec.*, in AA.VV., *Polyanthema* 2. Studi di letteratura cristiana antica offerti a S. Costanza, in "Studi Tardoantichi" 8 (1989) [1991], 201-210 (con bibl.).

15. Cf *supra*, nota precedente. Sui grandi lavori murari che Teodorico avrebbe promosso nella città di Feltre, cf TESTINI P., *La cultura artistica in Italia nella Tarda Antichità*, in *La Cultura in Italia*, II, *o. c.*, 795.

2. E non potendo un territorio così esiguo sostenere una spesa tanto grande, vogliamo che tutti i vicini concorrano mediante un adeguato contributo all'esecuzione dell'opera, la quale – così ripartito il peso – sarà più facilmente realizzata (...). Da quest'obbligo nessuno è perciò esente, neppure la casa di Dio.

Ai tribuni marittimi, Senatore prefetto del pretorio
(*Var.*, 12,24,5-7) [*a. 537/538*]

5. (...) Poveri e ricchi convivono in pari condizioni. Un solo tipo di cibo rifocilla tutti, e una casa – ognuna uguale alle altre – contiene tutte le loro cose. Non sanno cosa sia l'invidia fra le famiglie, e trascorrendo così la vita fuggono i vizi, a cui – è noto – il mondo è esposto.

6. Tutto il loro interesse va al lavoro nelle saline. Al posto degli aratri e delle falci, voi mettete mano ai rulli: di lì vi viene ogni frutto, poiché con le saline possedete anche ciò che si ottiene con altri lavori: lì si batte in un certo qual senso moneta per il vostro sostentamento. All'arte vostra ogni onda è obbediente. Si può fare a meno di cercar l'oro, ma non c'è nessuno che non desideri trovar il sale. Proprio così! Giacché ogni cibo deve al sale la possibilità di essere ben gradito al palato.

7. Fate dunque un'accurata manutenzione delle navi, che voi ormeggiate legandole ai muri delle vostre case, come si suol fare con gli animali.[16]

DE ANIMA

Sinergismo divino-umano (*De an.*, 17)[17]

(...) L'anima diventa grande, preziosa, ricca, quando conosce da se stessa di esser povera; potente, se non si allontana da una umiltà

16. Sulla ripresa economica e la relativa prosperità dell'Italia al tempo di Cassiodoro, cf – oltre a vari studi di CRACCO RUGGINI L. (fra i quali *Economia e società nell'Italia annonaria. Rapporti fra agricoltura e commercio dal IV al VI sec. d.C.*, Milano 1961) –: SORACI R., *Aspetti di storia economica italiana nell'età di Cassiodoro*, Catania 1974; LUISELLI B., *La società dell'Italia romano-gotica*, in AA.VV., *Atti del 7° Congresso internazionale di studi sull'alto medioevo* (Spoleto, 29 sett. - 5 ott. 1980), Spoleto 1982, 49-116; da ultimo, DE SALVO L., *Economia privata e pubblici servizi nell'Impero Romano. I 'corpora naviculariorum'*, Messina 1992, 587ss. (con ampia bibl.).

17. Trad. it. di PALERMO G., *Cassiodoro. L'anima*, in "Orpheus" 23 (1976) 138. 140 (e successivamente nel volume, del medesimo autore, *L'itinerario di un'anima. Introduzione e traduzione, con testo*

molto vantaggiosa, ed infine felicissima, se conserva nella natura umana ciò che, come è dimostrato, gli angeli superbi hanno perduto nelle dimore eteree. Infatti, o divino Signore, nessuno arriva a te innalzandosi, ma piuttosto sale dopo essersi abbassato. Quanto più in alto tu sei, tanto più vicino ti porterai a coloro che sono curvi nella preghiera. La nostra umiltà ti è gradita; tu ami ciò che non cerchi per te, desideri ciò di cui non hai bisogno. L'umiltà è la madre della nostra vita, sorella della carità, l'unica protezione di un'anima ardente, nemica e vincitrice della superbia; e come questa è, tramite il diavolo, l'origine dei peccati, così quella è, tramite te, sorgente delle virtù.[18]

Tu, o Cristo Signore, l'hai voluta nobilitare tanto che ti sei degnato non solo di consigliarla, ma anche di farla tua. Tu che dovrai giudicare il mondo, proprio tu ti sei sottoposto al giudizio nel prendere la natura umana; tu che esalti ed umilii i re sei stato battuto coi flagelli; tu hai sopportato odiosi sputi sulla faccia che gli angeli desiderano insaziabilmente di vedere; hai bevuto il fiele tu che hai considerato il genere umano così dolce da degnarti, tu Signore delle cose, di assumere la natura di uno schiavo; hai sopportato pazientemente una corona di spine, tu che riempi tutto l'universo col variopinto fiore delle ricompense; hai subito l'opera della morte, tu che desti la vita a tutte le creature. Vi fu tanta umiltà nella santa incarnazione, quanta infinita grandezza vi è nella divinità. Grazie a te, infatti, o ammirevole Signore, il martirio è diventato un riposo eterno, una sofferenza che guarisce, la morte dei fedeli l'inizio della salute eterna. Questa che era solita togliere la vita ora dà la vita eterna, non ingiustamente poiché colei che prende la vita di tutti, con ragione perdette il potere di distruggerla. Data in segno di disonore, essa resta come segno di onore, poiché la morte che portava agli inferi ora conduce ai cieli. Sei veramente onnipotente, tu che hai fatto potente la stessa povertà, nessuno dei re è uguale ai tuoi poveri, nessuna porpora può eguagliarsi alle reti dei tuoi pescatori; poiché quella getta nelle tempeste del mondo, queste portano alle spiagge dell'eterna sicurezza. Tu sei povero per noi, ricco per te.[19] Tu ti sei fatto compagno della nostra mortalità per renderci partecipi della tua eternità. Tu guarisci la superbia

a fronte, del De anima di Cassiodoro, Catania 1978).

18. La *tournure* del pensiero cassiodoreo sul valore della preghiera e sulle virtù che ad essa si accompagnano riflette la linea degli insegnamenti dei grandi maestri di spiritualità ascetica e mistica dell'antico cristianesimo: cf l'*Introduzione* di MESSANA V. a EVAGRIO PONTICO, *La preghiera* (= CTP 117), Roma 1994, e le considerazioni di DIADOCO, *Perf.*, 41. 95. 65, riportate in «Strumenti della CP» 4, 433ss.

19. *Pauper de nobis, dives ex tuo.* Dio afferma SALVIANO, *Eccl.*, 4,4,19, in un diverso contesto – *in ipso se quidem non eget, sed in multis eget*: cf il vol. IV di questi «Strumenti della CP», 307 e 322s.

con l'umiltà, il tormento della fine con la morte. Tu hai saputo fare il bene a mezzo dei cattivi, col cambiare in soccorso ciò che era preparato per nuocere, giudicando che fosse più efficace trasformare il danno in vantaggio, anziché tagliare dalle radici le cause dei mali.[20] In che modo infatti si potrebbero conoscere i segni dei tuoi benefici, se non si mostrassero anche gli indizi dell'aspetto opposto?

Preghiera al Signore Gesù Cristo (*De an.*, 18)[21]

Tu dunque, o Signore Gesù Cristo, che ti sei abbassato per noi tanto da esserti degnato di diventare uomo, non sopporterai che in noi perisca ciò che, avendo avuto pietà, hai stabilito di assumere. La tua indulgenza è la nostra ricompensa; perdona le offese che ti arrecherò, sii custode delle tue richieste affinché tu voglia coronare ciò che dai. Allontana da noi il demonio che inganna a tal punto da dilettare, e diletta a tal punto da distruggere; egli da nemico è dolce, da amico amaro.

Tu hai conosciuto quanto funestamente l'astuto serpente si introduce, scuote poco per volta tutto il corpo con le squame viscide e, perché non ci si avveda del suo arrivo, non ha un itinerario fisso per una via già segnata.[22] (...)

O Signore, poiché in noi non c'è di che tu possa ricambiare con favori, ma in te c'è sempre di che donare in abbondanza, sottraimi a me stesso e conservami in te. Critica quel che ho fatto e difendi quel che hai fatto. Allora soltanto sarò mio, se sarò stato tuo. (...)

Infatti come fuori di te non cominciamo ad esistere, così anche non siamo capaci senza di te di fare progressi. Ciò nonostante tendono alla rovina tutte le cose che si siano allontanate dall'amore della tua maestà. Al contrario amare te è essere salvato; temere te è godere; trovare te è aver compreso; averti abbandonato, è morire. (...)

O sublimità dell'amore verso gli uomini, o profondità infinita della clemenza, poiché nessuno potrebbe ricevere alcunché se tu non vuoi, tu dimostri di poter dare forza alle nostre preghiere, a ragione, quando chiediamo al Giudice di non essere chiamati al castigo dell'inferno e speriamo di esservi sottratti grazie al Legislatore in modo da non poter essere condannati da una sentenza definitiva.[23]

20. Cf l'espressione di GIOVANNI CASSIANO, *Inst.*, 7,7,22, registrata in «Strumenti della CP» 4, 210.
21. Trad. it. di PALERMO G., *Cassiodoro. L'anima, o. c.*, 140. 142.
22. Sulla demonologia e il discernimento degli spiriti nella tradizione ascetica e mistica dei Padri, cf «Strumenti della CP» 4, 429s, note 27-31.
23. Cf l'articolo del Crocco di cui *supra*, p. 62, alla nota 33.

A te, o santo Re, diciamo senza timore: rimetti i debiti e concedi di non far peccati.[24] Ogni creatura ti colma di lodi per la bontà della tua opera; dobbiamo a te che esistiamo; ci impegniamo anche di essere uniti dall'eucaristia quotidiana. Godiamo anche perché, o gloriosissimo Signore, d'ora in poi chiediamo i tuoi benefici non inutilmente. Regola, o buon Artefice, lo strumento del nostro corpo affinché possa essere adattato all'armonia della mente, né si rafforzi tanto da insuperbire, né s'indebolisca tanto da perdersi d'animo. (...) Riempi le nostre anime di felicità, così che non vi sia posto in esse per l'infelicità. (...)

INSTITUTIONES

Amenità di Vivarium (*Inst.*, 1,29,1)

Il sito del monastero di Vivarium vi invita a prestar soccorsi di varia natura a pellegrini e bisognosi, giacché avete orti ben irrigati e, qui vicine, le acque del pescoso fiume Pellene che, se non ha una portata tale da esser considerato pericoloso, non è neppure così piccolo da dirsi disprezzabile. Regolato ad arte, esso scorre ovunque lo riteniate necessario, e basta ai vostri orti e ai vostri mulini. Vi è vicino quando lo desiderate, e scorre via lontano dopo aver soddisfatto i vostri desideri. È addetto come ad un servizio, cosicché non vi provoca danni né può venirvi meno quando lo cercate.

Giù, non lontano, avete anche il mare, che consente la pesca più varia, e il pesce preso, se vi aggrada, lo potete riporre nei vivai. Abbiamo infatti là costruito, con l'aiuto del Signore, belle vasche, dove la massa dei pesci può liberamente vagare, al di sotto del monastero: esse assomigliano tanto alle grotte dei monti, che i pesci non si sentono affatto prigionieri, poiché possono liberamente procurarsi il cibo e nascondersi in solitarie cavità.

Abbiamo fatto costruire pure dei bagni, convenientemente allestiti per gli ammalati, là dove scorre un'acqua limpida e pulita, notoriamente assai gradita tanto che la si beva quanto che ci si bagni.

* * *

24. Su tale traduzione dell'espressione *dimitte peccata et concede non debita* – che riecheggia evidentemente *Lc* 11,4 (cf *Mt* 6,12) –, cf l'osservazione di PALERMO G., *o. c.*, 69.

Girolamo (*Inst.*, 1,21,1)

Il beato Girolamo, esimio propagatore della lingua latina – che con la sua traduzione della Sacra Scrittura ci ha dato un contributo tale che, direi, non abbiamo bisogno di accostarci alla fonte ebraica, evidentemente già saziati dalla grande ricchezza della sua facondia –, ha reso beati noi, per i quali con l'aiuto di Dio si è degnato di scrivere, mediante moltissimi libri e numerose lettere.

Piano, dotto, dolce, egli volge il suo ingegno in qualsiasi direzione, prontamente esprimendosi con ampia varietà di stile: ora blandisce soavemente gli umili, ora spezza il collo ai superbi o rende con la necessaria mordacità la pariglia ai suoi detrattori; ora predica la verginità, ora difende la castità del matrimonio; ora esalta le gloriose battaglie della virtù, ora biasima le prave cadute di chierici e monaci. (...)[26]

Agostino (*Inst.*, 1,22,1)

L'esimio dottore, il beatissimo Agostino, vincitore degli eretici, difensore dei fedeli e trionfatore in famose controversie, pur se difficile e astruso in taluni libri, in altri è piano e limpido al punto da esser compreso persino da un bambino. Le sue espressioni chiare sono dolci; quelle oscure, nondimeno, ricche di insegnamenti grandemente utili.

Se uno desidera conoscere la vivacità del suo ingegno, legga le *Confessioni,* dove egli riferisce di aver imparato senza maestro tutte le scienze matematiche,[27] che altri – pur sotto la guida di dotti insegnanti – a stento riescono a comprendere. (...)

Dionigi il Piccolo (*Inst.*, 1,23,2)

Pure oggi la Chiesa cattolica genera uomini illustri, che risplendono per la finezza del loro sapere degno di lode.[28]

È infatti vissuto nel nostro tempo anche[29] Dionigi, monaco, scita per nascita, ma di costumi schiettamente romani, nell'una e nell'altra lingua[30] straordinariamente dotto (...). Ha coltivato con me la

25. Per tali attributi, cf *Inst.*, 1,17,3 (fine) e 1,23,2 (inizio).
26. Per l'importanza di questo capitolo su Girolamo in ordine alla definizione storico-culturale dell'esperienza di Vivarium, cf ARICO' G., *o. c.*, 155ss. Cf inoltre *supra*, p. 58, nota 12.
27. AGOSTINO, *Conf.*, 4,16.
28. L'espressione fa da *pendant* a quella finale di *Inst.*, 1,17,3.
29. Nel passo precedente del medesimo capitolo Cassiodoro ha riferito di Eugippio (*quem nos quoque vidimus*), sul quale cf PAVAN V., in DPAC I, 1278s.
30. Cioè greca e latina. «Dove Cassiodoro abbia materialmente acquisito la familiarità con la cultura greca, antica e moderna, che traspare (...) dalla sua opera, non è lecito dire. Un solo nome emerge esplicitamente, quello di Dionisio l'Esiguo, (...) che per tutta la prima metà del VI secolo esercitò a Roma una straordinaria opera

dialettica[31] e ha trascorso moltissimi anni della sua vita nell'esercizio del glorioso magistero. Ha tradotto dal greco in latino molte cose che possono risultare utili alla Chiesa, e aveva tanta conoscenza di entrambe le lingue che, preso qualsiasi libro greco in mano, lo leggeva in latino senza sbagliare, e viceversa. (...)[32]

La dialettica: "*ars*" o "*disciplina*"? (*Inst.*, 2,2,17)

E veniamo ora (...) alla logica, detta anche dialettica. Alcuni hanno preferito chiamarla scienza (*disciplina*), altri arte (*ars*), dicendo che quando essa discute alcunché con argomenti apodittici, cioè veri, deve essere chiamata scienza, e che quando essa tratta qualcosa di verosimile o che è oggetto di opinione prende il nome di arte. Essa pertanto meriterebbe entrambe le denominazioni secondo la qualità della sua argomentazione.

Anche il nostro padre Agostino, ricordandosi – credo – di tale definizione, ha chiamato col nome di scienza la grammatica e la retorica, seguendo in ciò Varrone; Felice Capella, anch'egli, ha dato alla sua opera il titolo *Le sette scienze* (*De septem disciplinis*). La *disciplina*, infatti, è stata così chiamata poiché è tutt'intera oggetto d'insegnamento, e si chiama a buon diritto con tale nome in quanto essa si sottomette sempre alla regola immutabile della verità.[33]

di mediazione della grecità nel quadro del programma di rinnovamento culturale promosso da Simmaco» (GARZYA A., *Cassiodoro e la grecità*, in *Atti Cassiod.* 1986, *o. c.*, 121).

31. *Mecum dialecticam legit*: «espressione ambigua, che però potrebbe anche alludere più che a un paritario sodalizio culturale a un vero e proprio rapporto di discepolato» (GARZYA A., *Cassiodoro e la grecità*, *o. c.*, 121).

32. La fama di Dionigi in età medievale è soprattutto legata, oltre che alla sua opera di traduttore e di computista ecclesiastico, a quella di canonista, per la raccolta di canoni greci e latini, nota come *Codex canonum ecclesiasticorum*, che secondo Cassiodoro egli curò su richiesta di Stefano vescovo di Salona. Cf MORDEK H., *Il diritto canonico fra Tardo Antico e Alto Medioevo. La 'svolta dionisiana' nella canonistica*, in *La cultura in Italia*, I, *o. c.*, 149-164.

33. Un'attenta disamina della questione (rilettura delle fonti – Boezio probabilmente fonte diretta, ma forse fonte diretta o indiretta un commentario greco dell'*Isagoge* di Porfirio –, discussione sulle posizioni degli studiosi, ecc.) in HADOT I., *Arts libéraux et philosophie*, *o. c.*, 191ss. e *passim*. Puntualizzazioni sul posto della dialettica nella logica durante il medioevo in STUMP E., *Dialectic*, in WAGNER D.L. (ed.), *The Seven Liberal Arts in the Middle Ages*, Bloomington 1986, 125ss.

Definizioni di "*ars*" e di "*disciplina*" (*Inst.*, 2,3,20)

Bisogna ora considerare quanto già, essendosene presentata l'occasione, abbiamo sfiorato nella parte dedicata alla retorica,[34] ossia in che cosa differiscono arte (*ars*) e scienza (*disciplina*), perché la differenza tra tali termini non si perda nella confusione.

Fra arte e scienza Platone e Aristotele, famosi maestri nelle lettere profane, vollero vi fosse la seguente differenza: l'arte – dissero – è un abito che produce cose contingenti, le quali possono essere anche altrimenti; la scienza invece è ciò che tratta di quel che non può essere altrimenti.[35] (...)

DE ORTHOGRAPHIA

Due pregi dell'uomo completo (*De orth.*, praef.)[36]

È certamente un'occupazione che procura gloria e ben si adatta alle scienze umane e divine saper scrivere convenientemente quel che si deve dire e saper esprimere quel che si è scritto senza incertezze o errori. La capacità di parlare ci separa dalle bestie, mentre la capacità di scrivere ci distingue dagli ignoranti e dagli sciocchi; questi sono pertanto i due pregi che salvaguardano e garantiscono un uomo completo. Infatti quando essi, come due occhi, collaborano armonicamente tra loro sono entrambi belli e regolari; ma quando cominciano a non andare d'accordo incorrono nell'orribile difetto dello strabismo.

Delle norme tramandate dagli antichi sarà quindi mio intento raccogliere in un'unica antologia solo quelle che si confanno alle abitudini attuali (*competenter modernae consuetudini*), dando ad esse la massima diffusione. Quelle invece che si adattano piuttosto al tempo antico conviene lasciarle perdere (*expedit sine dubitatione relinquere*) per non accollarsi una fatica assurda e che risulta inutile alla nostra generazione.[37] (...)

34. Cioè in *Inst.*, 2,2,17, di cui al passo sopra tradotto.
35. La distinzione è, invero, soprattutto aristotelica (*Eth. Nic.*, 6,4,1140 a 20-22; 6,3,1139 b 20-21). Cf HADOT I., *Arts libéraux et philosophie*, *o. c.*, 197s.
36. Trad. di BERTINI F., *Il De orthographia di Cassiodoro*, *o. c.*, 98.

37 «Se pensiamo che egli (= Cassiodoro) scrisse queste parole quando aveva 93 anni, dobbiamo riconoscere che, mentre è giusto definire il *De orthographia* una sorta di "testamento intellettuale", non è giusto sostenere che Cassiodoro "resta... un letterato antico" (...). Proprio l'attenta lettura della *praefatio* al *De orthographia* mi

Bibliografia

Cf CPL 896-911; DPAC I, 617-619, s. v. (ANGRISANI SANFILIPPO M. L.); Patrologia IV, 217-232.

Edizioni

Edizione complessiva: GARET J., in PL 69-70.
Edizioni di singole opere: *Orationum reliquiae*: TRAUBE L., in MGH, Auctores Antiquissimi 12 (Berlin 1894); *Chronica*: MOMMSEN Th., in MGH, Auctores Antiquissimi 11 (Berlin 1894); *Ordo generis Cassiodororum (Anecdoton Holderi)*: VISCIDO L., in Quaderni del Dipartimento di Scienze dell'Antichità, Università di Salerno 9 (1992); *Variae*: MOMMSEN Th., in MGH, Auctores Antiquissimi 12 (Berlin 1894); FRIDH Å.J., in CChr.SL 96 (Turnholti 1973); *De anima*: HALPORN J. W., in CChr.SL 96 (Turnholti 1973); PALERMO G., in "Orpheus" 23 (1976) 41-143 [e successivamente Catania 1978]; *Institutiones*: MYNORS R. A. B. (Oxford 1937, 1961²), *Expositio Psalmorum*: ADRIAEN M., in CChr.SL 97-98 (Turnholti 1958); *De orthographia*: KEIL H. (Leipzig 1880); *Historia ecclesiastica tripartita*: JACOB W.,– HANSLIK R., in CSEL 71 (Wien 1952).

Traduzioni più recenti

Traduzioni in italiano: *Ordo generis Cassiodororum (Anecdoton Holderi)*: VISCIDO L., in Quaderni del Dipartimento di Scienze dell'Antichità, Università di Salerno 9 (1992) [testo e traduzione]. *De Anima*: PALERMO G., in "Orpheus" 23 (1976) 41-143 [e successivamente Catania 1978]; TOLOMIO I., Milano 1979. Traduzioni in inglese: *Expositio Psalmorum*: WALSH P. G., in Ancient Christian Writers 51-53 (London / New York / Mahwah, N.J. 1990-1991).[38] Traduzioni in tedesco: *Historia ecclesiastica tripartita*: BOOT C., Amsterdam 1977.

Studi (in ordine cronologico)[39]

LORETI I., *Simbolica dei numeri nella Expositio Psalmorum di Cassiodoro*, in "VetChr" 16 (1979) 41-55; O' DONNELL J.J., *Cassiodorus*, Berkeley / Los Angeles / London 1979; ROMANO D., *Cassiodoro panegirista*, in ID., *Letteratura e Storia nell'età tardoromana*, Palermo 1979, 330-373; SCHLIEBEN R., *Cassiodors Psalmenexegese. Eine Analyse ihrer Methoden als Beitrag zur Untersuchung der Geschichte der Bibelauslegung der*

induce a non condividere pienamente questo genere di valutazione. Anche se vi si riafferma il primato della filosofia e della teologia, il cui studio stava alla base delle *Institutiones*, Cassiodoro appare qui ben consapevole del fatto che il presente ha esigenze diverse da quelle del passato. Nell'intero corso della sua vita di uomo politico e di mediatore di cultura il suo atteggiamento verso il mondo antico non fu mai nostalgico, ma sempre pragmatico; all'età di 93 anni, con una lucidità e una spregiudicatezza che costituiscono il miglior suggello di questo modo di essere, egli sottolinea che del bagaglio di norme tramandate dall'antica cultura bisogna conservare soltanto quelle che si adeguano *competenter modernae consuetudini*, le altre *expedit sine dubitatione relinquere*. In questa frase, che riassume e simboleggia un po' l'intera attività di Cassiodoro negli anni del suo ritiro spirituale, fa spicco l'uso dell'aggettivo *modernus*, un neologismo destinato ad incontrare molta fortuna, ma che proprio nell'opera di Cassiodoro trova la sua primitiva consacrazione» (BERTINI F., *Il De orthographia di Cassiodoro, o. c.*, 98s.).

38. Ancora utile delle *Institutiones* la trad. ingl. di JONES L. W., in The Records of Civilization 40 (1946).

39. Data la vasta bibliografia su Cassiodoro, prospettiamo qui un panorama di studi a partire dal 1979, anno fino al quale giungono le indicazioni fornite da ANGRISANI SANFILIPPO M. L., in DPAC I, 619.

Kirchenväter und der Verbindung christlicher Theologie mit antiker Schulwissenschaft, Göppingen 1979; HALPORN J. W., *Pandectes, pandecta and the Cassiodorian Commentary on the Psalms*, in "Revue Bénédictine" 90 (1980) 290-300; LUISELLI B., *Cassiodoro e la Storia dei Goti*, in AA.VV., *Passaggio dal Mondo Antico al Medio Evo. Da Teodosio a Gregorio Magno*. Atti del Convegno Internazionale dei Lincei (Roma, 25-28 mag. 1977), Roma 1980, 225-253; MAIR J. R. S. A., *A manual for monks. Cassiodorus and the 'egkuklios paideia'*, in "Journal of Theological Studies" 31 (1980) 547-551; ROCCA R., *Cassiodoro e la historia ludorum*, in "Romanobarbarica" 5 (1980) 225-237; HALPORN J. W., *The manuscripts of Cassiodorus' Expositio Psalmorum*, in "Traditio" 37 (1981) 388-396; ANGRISANI SANFILIPPO M. L., *Cassiod. Orat. rell. p. 470, ll.16-21 Traube*, in "Quaderni Catanesi di Studi Classici e Medievali" 4 (1982) 457-466; BARBIERI G., *La concezione politico-economica di Aurelio Cassiodoro (sec. VI)*, in "Economia e Storia" 3 (1982) 295-301; CONSO D., *Sur le sens de 'Formula' dans les Variae de Cassiodore*, in "Revue de Philologie" 56 (1982) 265-285; CROKE B., *The misunderstanding of Cassiodorus'Institutiones 1,17,2*, in "Classical Quarterly" 32 (1982) 225-226; GEYMONAT M., *Antichi frammenti ambrosiani delle orazioni di Cassiodoro e delle epistole di San Paolo*, in "Scripta Philologa" 3 (1982) 119-131; MACINA R., *Cassiodore et l'École de Nisibe. Contribution à l'étude de la culture chrétienne orientale à l'aube du moyen âge*, in "Le Muséon" 95 (1982) 131-166; MARTINO P., *Gothorum laus est civilitas custodita (Cassiod. Var. 9,14,18)*, in "Sileno" 8 (1982) 31-45; WEISSENGRUBER F., *Zu Cassiodors utrasque doctrinas*, in AA.VV., *Consuetudines Monasticae*. Festgabe für K. Hallinger, Roma 1982, 33-47; BAILEY R. N., *Bede's text of Cassiodorus'commentary on the Psalms*, in "Journal of Theological Studies" 34 (1983) 189-193; BAILEY R. N., – HANDLEY R., *Early English manuscripts of Cassiodorus'Expositio psalmorum*, in "Classical Philology" 78 (1983) 51-55; DOLBEAU F., *Un nouveau témoin fragmentaire de l'Anecdoton Holderi*, in "Revue d'Histoire des Textes" 12-13 (1982-1983) 397-399; KRAUTSCHICK S., *Cassiodor und die Politik seiner Zeit*, Bonn 1983; MINICUCCI A., *De Vergilio apud Cassiodorum*, in "Res Publica Litterarum" 6 (1983) 223-229; VISCIDO L., *Studi Cassiodorei*, Soveria Mannelli 1983 (tre articoli, i primi due dei quali già in: "Rivista di Letteratura e di Storia Ecclesiastica" 12 [1980] 55ss.; "VetChr" 15 [1978] 75ss.); BARNISH S. J. B., *The genesis and completion of Cassiodorus' Gothic history*, in "Latomus" 43 (1984) 336-361; VIDÉN G., *The Roman chancery tradition. Studies in the language of Codex Theodosianus and Cassiodorus' Variae*, Göteborg 1984; VISCIDO L., *Segni critici nelle opere cassiodoree*, in "VetChr" 21 (1984) 157-162; DI MARCO M., *Scelta e utilizzazione delle fonti nel De anima di Cassiodoro*, in "Studi e Materiali di Storia delle Religioni" 9 (1985) 93-117; GRIBOMONT J., *Cassiodore et la transmission de l'héritage biblique antique*, in FONTAINE J., – PIETRI Ch. (dir.), *Le monde latin antique et la Bible*, Paris 1985, 143-155; GUILLAUMIN J.-Y., *La christianisation du thème de l'oeil de l'âme chez Cassiodore (Institutions II,3,22)*, in "Revue de Philologie" 59 (1985) 247-254; HALPORN J. W., *Further on the early English manuscripts of Cassiodorus'Expositio Psalmorum*, in "Classical Philology" 80 (1985) 46-50; ID., *Cassiodorus'citations from the Canticum Canticorum and the composition of the Expositio Psalmorum*, in "Revue Bénédictine" 95 (1985) 169-184; QUACQUARELLI A., *La 'elocutio' di S. Agostino nelle riflessioni di Cassiodoro*, in "Augustinianum" 25 (1985) 385-403; TRONCARELLI F., *Decora correctio. Un codice emendato da Cassiodoro?*, in "Scrittura e Civiltà" 9 (1985) 147-168; ZELZER K., *Cassiodor, Benedikt und die monastische Tradition*, in "Wiener Studien" N.F. 19 (1985) 215-237; ARICO' G., *Cassiodoro e la cultura latina*, in LEANZA S. (a cura di), *Flavio Magno Aurelio Cassiodoro*. Atti[40] della Settimana di Studi (Cosenza-Squillace, 19-24 sett.1983), Soveria Mannelli 1986, 154-178; BERTINI F., *Il De orthographia di Cassiodoro*, *ibid.*, 92-104; CRACCO RUGGINI L., *Società provinciale, società romana, società bizantina in Cassiodoro*, *ibid.*, 245-261; CURTI C., *L'Expositio psalmorum di Magno Aurelio Cassiodoro: la Praefatio e la 'teoria' esegetica dell'autore*, *ibid.*, 105-117; DELLA CORTE F.,

40. Ci sembra opportuno qui ribadire (cf MESSANA V., in "Schede Medievali" 16 [1989] 123s.) che questi Atti offrono tra l'altro non pochi risultati definitivi.

La posizione di Cassiodoro nella storia dell'enciclopedia, ibid., 29-48; DE SALVO L., *Rifornimenti alimentari e trasporti marittimi nelle Variae di Cassiodoro, ibid.*, 409-420; DUVAL Y.-M., *Cassiodore et Jérôme. De Bethléem à Vivarium, ibid.*, 335-356; FONTAINE J., *Cassiodore et Isidore: l'évolution de l'encyclopédisme latin du VI^e au VII^e siècle, ibid.*, 72-91; GARZYA A., *Cassiodoro e la grecità, ibid.*, 118-134; GRIBOMONT J., *Cassiodore et ses bibles latines, ibid.*, 262-280; GUARINO A., *Note su Cassiodoro e il 'ius privatum', ibid.*, 206-209; HALPORN J. W., *Cassiodorus'Commentary on Psalms 20 and 21 text and context*, in "REAug" 32 (1986) 92-102; HOLTZ L., *Quelques aspects de la tradition et de la diffusion des Institutions*, in LEANZA S. (a cura di), *o. c.*, 281-312; LEOPOLD J. W., *Consolando per edicta. Cassiodorus, Variae, 4,50 and imperial consolations for natural catastrophes*, in "Latomus" 45 (1986) 816-836; MARIN M., *'Saecularis elocutio' e 'caelestis auctoritas' nelle Institutiones di Cassiodoro*, in LEANZA S. (a cura di), *o. c.*, 442-452; MAZZA M., *La Historia Tripartita di Flavio Magno Aurelio Cassiodoro Senatore: metodi e scopo, ibid.*, 210-244; ORLANDI G., *Testi cassiodorei e moderni editori, ibid.*, 135-153; PAVAN M., *I valori della tradizione classica nell'insegnamento del Vivarium, ibid.*, 392-405; PIZZANI U., *Cassiodoro e le discipline del quadrivio, ibid.*, 49-71; PRICOCO S., *Spiritualità monastica e attività culturale nel cenobio di Vivarium, ibid.*, 357-377; QUACQUARELLI A., *Riflessioni di Cassiodoro sugli schemi della retorica attraverso i Salmi, ibid.*, 313-334; RALLO FRENI R. A., *Arnobio il Giovane fonte di Cassiodoro?, ibid.*, 421-433; RAPISARDA LO MENZO G., *Il tema dei quattro cavalieri in Cassiodoro: Apoc. 6,1-8, ibid.*, 434-441; SCIVOLETTO N., *Cassiodoro e la retorica della città*, in "Giornale Italiano di Filologia" 38 (1986) 3-24; SIRAGO V. A., *I Goti nelle Variae di Cassiodoro*, in LEANZA S. (a cura di), *o. c.*, 179-205; THURN H., *Handschriftenstudien zu Cassiodors Institutiones*, in "Codices Manuscripti" 12 (1986) 142-144; VISCIDO L., *Sull'uso del termine 'barbarus' nelle Variae di Cassiodoro*, in "Orpheus" N. S. 7 (1986) 331-344; ID., *De textus critici Ordinis generis Cassiodororum excerptorum quaestione quadam*, in "Vita Latina" 104 (1986) 32-34; ZELZER K., *Cassiodoro, San Benedetto e la tradizione monastica*, in LEANZA S. (a cura di), *o.* ., 378-391 (cf "Regulae Benedicti Studia" 14-15 [1985-1986] 99-114); CORSANO K., *The first quire of the Codex Amiatinus [Florence, Bibl. Laur., Amiatino 1] and the Institutiones of Cassiodorus*, in "Scriptorium" 41 (1987) 3-84; CROKE B., *Cassiodorus and the Getica of Jordanes*, in "Classical Philology" 82 (1987) 117-134; CSAKI CUPPO L., *Variarum I.10 of Cassiodorus as a program of monetary policy*, in "Florilegium" 9 (1987) 53-64; HALPORN J. W., *The modern edition of Cassiodorus'Psalm Commentary*, in DUMMER J. (hrsg.), *Texte und Textkritik. Eine Aufsatzsammlung*, Berlin 1987, 239-247; SIRAGO V. A., *Puglia e Sud Italia nelle Variae di Cassiodoro*, Bari 1987; VISCIDO L., *Studi sulle Variae di Cassiodoro*, Soveria Mannelli 1987; WALSH P. G., *Why did Cassiodorus write his Expositio Psalmorum?*, in BONANNO A., – VELLA H. C. R. (edd.), *Laurea Corona*. Studies E. Coleiro, Amsterdam 1987, 178-180; FRIDH Å. J., *Cassiodorus'digression on music, Var. II, 40*, in "Eranos" 86 (1988) 43-51; BARNISH S. J. B., *The work of Cassiodorus after his conversion*, in "Latomus" 48 (1989) 157-187; HEATHER P., *Cassiodorus and the rise of the Amals. Genealogy and the Goths under Hun domination*, in "Journal of Roman Studies" 79 (1989) 103-128; MACPHERSON R., *Rome in involution. Cassiodorus'Variae in their literary and historical setting*, Poznań 1989; TOENNIES B., *Die Amalertradition in den Quellen zur Geschichte des Ostgoten. Untersuchungen zu Cassiodor, Jordanes, Ennodius und den Excerpta Valesiana*, Hildesheim 1989; TRONCARELLI F., *L'Ordo generis Cassiodororum e il programma pedagogico delle Institutiones*, in "REAug" 35 (1989) 129-134; VANDERSPOEL J., *Cassiodorus as patricius and ex patricio*, in "Historia" 39 (1990) 499-503; JEUDY C., *Fragments du livre II des Institutions de Cassiodore retrouvés à la Bibliothèque de Chartres*, in "Revue d'Histoire des Textes" 21 (1991) 263-268; LÖWE H., *Vermeintliche gotische Überlieferungsreste bei Cassiodor und Jordanes*, in HERBERS K. et alii (hrsgg.), *Ex ipsis rerum documentis. Beiträge zur Mediävistik*. Festschrift H. Zimmermann, Sigmaringen 1991, 17-30; DI MARCO M., *Concordanza del De anima di Cassiodoro*, Soveria Mannelli 1992; MEYER-FLÜGEL B., *Das Bild der ostgotisch-römischen Gesellschaft bei Cassiodor. Leben und Ethik von Römern und Germanen in Italien nach dem Ende des Weströmischen Reiches*, Bern 1992; AIELLO V., *Cassiodoro e la tradizione su Costantino*,

in LEANZA S. (a cura di), *Cassiodoro. Dalla corte di Ravenna al Vivarium di Squillace.* Atti del Convegno Internazionale di Studi (Squillace, 25-27 ott. 1990), Soveria Mannelli 1993, 131-157; DE SALVO L., *Politica commerciale e controllo dei mercati in età teodericiana.Su alcune 'formule' cassiodoree, ibid.*, 99-113; DI MARCO M., *Note sulla simbologia dei numeri nel De anima di Cassiodoro, ibid.*, 199-212; DI PAOLA L., *L'organizzazione del sistema dei trasporti nelle Variae di Cassiodoro: 'nova et vetusta', ibid.*, 85-97; FALCONE G., *Gli antroponimi gotici nelle fonti dei secoli* III-VI *d. C. Gli antroponimi gotici nelle Variae di Cassiodoro. I riflessi dell'antroponimia germanica nell'Italia meridionale e in Calabria, ibid.*, 233-318; MILAZZO A. M., *L'Anecdoton Holderi: un genere letterario contaminato, ibid.*, 177-189; PARATORE E., *Cassiodoro nella cultura del suo tempo, ibid.*, 19-25; PERETTO E., *Papa Agapito I e la mancata fondazione della 'Schola Christiana' vagheggiata da Cassiodoro, ibid.*, 213-220; PIZZANI U., *La cultura musicologica di Cassiodoro, ibid.*, 27-60; PRINZ F., *Cassiodoro e il problema dell'illuminismo cristiano nella tarda antichità, ibid.*, 3-18 (cf "Historische Zeitschrift" 254 [1992] 561-580); RADICI COLACE P., *Lessico monetario in Cassiodoro: simbologia della moneta e filosofia del linguaggio, ibid.*, 159-176; SARDELLA T., *'Vindicta' e 'ius occidendi'. Cassiodoro e la punibilità degli adulteri in età teodericiana, ibid.*, 73-83; SIRAGO V. A., *Operazioni militari in Calabria durante la Guerra Gotica, ibid.*, 115-129; WEISSENGRUBER F., *L'educazione profana nell'Expositio Psalmorum di Cassiodoro, ibid.*, 61-72; ZELZER M., *Cassiodoro come continuatore del rinascimento del quarto secolo, ibid.*, 221-231; ZUMBO A., *Sugli excursus zoologici nelle Variae di Cassiodoro, ibid.*, 191-197.

SAN GREGORIO DI TOURS

1. Vita

1.1. La preparazione

Il suo nome originario è Giorgio Fiorentino, Giorgio come il nonno e Fiorentino come il padre, ma diviene poi, Gregorio, in occasione della sua consacrazione episcopale in memoria del suo bisavolo materno, vescovo di Langres. Nasce nel 538/9 a Clermont-Ferrand nell'Alvernia da una illustre famiglia della nobiltà gallo-romana, che conta da parte materna 2 santi, 5 vescovi, 1 duca, 1 conte e 1 senatore. Dopo la morte del marito Fiorentino, la vedova Armentaria si trasferisce nel regno di Borgogna presso Cavaillon, dove ha una proprietà. Il fanciullo, secondo di tre figli (il primo è maschio, Pietro e il terzo, femmina), orfano di 8/9 anni, viene educato da uno zio materno, il futuro vescovo di Lione, Nicezio (poi santo) e dallo zio paterno, Gallo (poi santo), vescovo di Clermont, il quale lo accoglie nella scuola episcopale, da lui fondata e diretta da Avito, futuro vescovo. Nel trinomio Gallo-Nicezio-Avito si situa il quadro degli studi giovanili, in corrispondenza alle città di Clermont, Châlon e ancora Clermont. La cultura di Gregorio risente inizialmente del monotono insegnamento di Avito, di cui egli annota: «Lo studio presso il beato padre Avito di Clermont non m'infuse l'interesse per l'arte della grammatica, né mi fece dotto con l'elegante lettura degli autori secolari; seppe invece sollecitarmi solo alle scritture ecclesiastiche».[1] «Sono

1. *Vitae Patrum* II, praef. Per brevi sintesi su Gregorio di Tours cf: GHINATO A., s. v. *Gregorio di Tours*, in *Enciclopedia Cattolica* 6 (Città del Vaticano 1951) 1158-1159; RAHNER H., s. v. *Gregor von Tours*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 4 (Freiburg Br. 1960²) 1193-1194; SIMONETTI M., s. v. *Gregorio di Tours*, in *DPAC* II (Casale Monferrato 1983) 1721-1722; VOLLMANN B., s. v. *Gregor von Tours*, in *Reallexikon für Antike und Christentum* 12 (Stuttgart 1983) 895-930; PIETRI L., s. v. *Gregor von Tours*, in *Theologische Realenzyklopädie* 14 (Berlin / New York 1985) 184-188.

uno che non conosce la retorica, né l'arte della grammatica»;[2] «fu lui (Avito) che, dopo la ripetizione dei carmi di David, mi costrinse ai detti della predicazione evangelica».[3] Lo consola il pensiero che «il Signore... ha scelto... non oratori, ma pescatori, non filosofi, ma rustici»:[4] qui affonda le radici la sua *rusticitas*, destinata a divenire in lui uno stile.[5]

Fin qui, quindi, la sua formazione-istruzione è di tipo ecclesiastico, consistente sopratutto nello studio serio della Scrittura, da cui è assente lo studio dei Padri. Appassionato della lettura, legge anche opere, in particolare, di storici, come appare dalle sue reminiscenze o dalle sue citazioni; così la *Cronaca* di Eusebio, tradotta da Girolamo, la *Storia Ecclesiastica*, tradotta da Rufino, le *Ricognizioni* di Clemente, gli *Uomini illustri* di Girolamo, *Passioni* di martiri e *Vite* di santi, specie le opere di Sulpicio Severo su S. Martino. Solo in un secondo momento si istruisce sui classici mediante compendi e opere di seconda mano: oltre Sallustio, Orazio e Plinio, studia e predilige Virgilio, della cui *Eneide* impara a memoria lunghi brani.

Ma lo attrae sopratutto lo studio della Bibbia, come egli stesso c'informa[6] e che legge dalle «antiche Bibbie latine, fatte per il popolo da gente del popolo».[7] Utilizza Apocrifi del NT ed estratti di Atti apocrifi degli Apostoli. Mostra di conoscere Girolamo, Cassiano, Sedulio, Lattanzio, Marziano Capella, Ilario di Poitiers, il *Liber Pontificalis*. Non cita testi di Padri della Chiesa. I suoi studi teologici, sebbene non profondi, sono seri, come è provato dalle sue argomentazioni contro gli ariani e i giudei.

Ordinato diacono a 25 anni, nel 563, si ammala in modo grave, ma guarisce miracolosamente presso la tomba di S. Martino a Tours.

2. *Gloria confessorum*, praef.
3. *Vitae Patrum*, II, praef.
4. *Virtutes sancti Martini*, II,1.
5. OLDONI M., *Introduzione* a *Gregorio di Tours. La Storia dei Franchi*, I (= Scrittori greci e latini), Milano 1981, XXXIII.
6. *Vitae Patrum*, II. Cf AA.VV., *La Bibbia nell'alto Medioevo* (= Settimana di Studi sull'alto Medioevo 10), Spoleto 1963; RICHÉ P.,-LOBRICHON G. (edd.), *Le moyen âge et la Bible* (= Bible de tous les temps 4), Paris 1984, 334.386-387.431-432.451 [Gregorio di Tours]. Sulle scuole cf AA.VV., *La scuola nell'Occidente latino dell'alto Medioevo* (= Settimana di Studi sull'alto Medioevo 19), Spoleto 1972; RICHÉ P., *Écoles et enseignement dans le haut Moyen Âge*, Paris 1990²; AA.VV., *Haut Moyen Âge. Culture, éducation et société. Études offerts à Pierre Riché*, Nanterre 1990.
7. LECLERCQ H., s. v. *Grégoire de Tours*, in *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie* 6/2 (Paris 1925) 1723. Nella Storia dei Franchi la Bibbia ha poco rilievo, cf OLDONI M., *Gregorio di Tours e i "Libri Historiarum": letture e fonti, metodi e ragioni*, in "Studi medievali", III Serie, 13 (1972) 607; Gregorio, però, attinge di frequente alla tradizione cristiana spesso fortemente ispirata, come nel caso della terminologia sul diavolo, alla Bibbia, anche se egli opera le proprie scelte, cf BARTELINK G. J. M., *Les dénominations du diable chez Grégoire de Tours*, in "Revue des Etudes Latines" 48 (1970) 411-432.

Rimasto quasi sempre presso suo cugino, vescovo di Tours, Eufronio, gli succede nel 573. Tra i vescovi di Tours solo 5 non appartengono alla sua famiglia;[8] ma oltre la parentela, è la sua fama di uomo saggio e santo a spianargli la via alla sede episcopale. Tours, punto di confluenza di due culture, che la Loira avvicina e separa, la franca e la romana, è la città-chiave nella Gallia del VI secolo a motivo della basilica di S. Martino, centro della più grande diocesi del regno franco, dove l'autorità del vescovo si confronta con quella dei re e dei potenti.

1.2. L'episcopato

Quando Gregorio diviene vescovo, la Chiesa gallo-romana è in fase di adattamento ad una situazione nuova; la Gallia, infatti, sta perdendo il suo aspetto romano ed entra nel suo periodo barbarico. Nel tempo del suo episcopato Gregorio si trova di fronte successivamente a tre fratelli tra loro avversari: Sigeberto, re di Reims, morto nel 575; Chilperico, re di Soissons, morto nel 584 e Gontrano, re di Borgogna. In tale situazione la guerra civile è frequente, i costumi dell'epoca sono crudeli, la Chiesa soffre nel suo clero, nel suo patrimonio e spesso nei suoi edifici rovinati o bruciati. In mezzo ad una così difficile situazione politica Gregorio si rivela fedele ai suoi impegni di vescovo, difendendo con coraggio i diritti della Chiesa contro i potenti e collocandosi come arbitro nei conflitti tra principi merovingi.

I suoi stessi scritti ci documentano sui suoi principali impegni di pastore: lavora per convertire ariani e giudei, compone contese tra i suoi fedeli, soccorre i pellegrini e i poveri, costruisce e restaura edifici di culto, protegge edifici e beni ecclesiastici, s'impegna a far fiorire la liturgia, specie il culto ai martiri e ai santi, visita le parrocchie e vi predica a ritmo incalzante. Sua caratteristica, oltre quella di restaurare e costruire edifici sacri, è di animare il culto dei martiri e dei santi nel contesto di un'epoca che lo favorisce: Gregorio celebra le veglie di essi, ne scrive, ne racconta la vita e i miracoli, spingendo sé e il popolo all'imitazione.

Quando Sigeberto nel 575 muore, Tours viene annessa al regno di Chilperico I e di Fredegonda. Il nostro vescovo deve, allora, opporsi alle pretese del re sui beni della Chiesa e far rispettare il diritto d'asilo della Basilica di S. Martino; prende parte al concilio di Parigi.[9]

8. LAHACHE J., s. v. *Gregorio di Tours*, in *Bibliotheca Sanctorum* 7 (Roma 1966) 217.

9. *Ivi*, 219. Nelle *Vitae Patrum* egli rileva in contesto agiografico il ruolo del vescovo, cf MONACI CASTAGNO A., *Il vescovo, l'abate e l'eremita; tipologia della santità nel Liber Vitae Patrum di Gregorio di Tours*, in "Augustinianum" 24 (1984) 235-264; circa il *De virtutibus S. Martini*, cf CORBETT J. H., *Praesentium signorum munera. The Cult of the Saints in the World of Gregory of Tours*, in "Florilegium" 5 (1983) 44-61.

Calunniato dal conte governatore Leudasto, che egli ha fatto richiamare, perché maltratta i sudditi, si difende coraggiosamente in giudizio con esito favorevole. Resiste con successo al re Chilperico, che ritiene di dover chiamare la Trinità Dio (modalismo). Di lui Gregorio fa un elogio funebre assai severo. È, invece, amico fedele di Gontrano, di cui apprezza la bontà. Viaggia molto per scopi apostolici e diplomatici, quale mediatore. Visita Poitiers, attratto dal suo amico poeta Venanzio Fortunato e dall'ex regina, allora monaca, Radegonda, poi santa, intervenendo, dopo la morte di questa, per togliere disordini provocati da principesse, obbligate a diventare monache per forza nell'abbazia di S. Croce, fondata da Radegonda. Per il suo impegno alla causa della pace viene denominato *Defensor civitatis*.

La sua ricca personalità e la sua intensa attività anche fuori dei confini di Tours e il suo prestigio, unito alla sua santità, esercitano notevole influsso su tutta la Gallia. Egli muore nel 594, probabilmente il 17 novembre; come parecchi suoi predecessori, viene sepolto nella basilica di S. Martino. Qui nel secolo VII S. Ouen fa erigere per lui alla destra della tomba di S. Martino uno spendido mausoleo, distrutto dai Normanni e, poi, ricostruito. Non vengono attribuiti miracoli a lui, che, invece, tanto esalta quelli compiuti dagli altri. Solo nel secolo X viene scritta una *Vita*[10] di lui e se ne inizia il culto; nel secolo XI se ne introduce la festa, fissata al 17 novembre, giorno in cui lo commemora il Martirologio romano.[11]

2. Scritti

2.1. Elenco delle opere

L'attività di scrittore prende avvio verso il 573, anno della sua consacrazione episcopale.

Historiarum libri X o *Historia Francorum*, composta a più riprese e conclusa nel 591, è l'opera principale. In essa Gregorio presenta la varie tappe dell'evoluzione della storia umana; il libro I ricopre il lungo arco di tempo dalla creazione del mondo alla morte di S. Martino (397), i libri successivi si restringono per lo più alla Gallia e già dal libro IV vengono narrati i fatti della storia contemporanea, di cui spesso è testimone diretto. Gli avvenimenti della storia universale, anzi quelli

10. Cf in H. FROS (ed.), *Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis*. Novum Supplementum (Bruxelles 1986), I, nº 3682.

11. AUBERT R., s. v. *Grégoire de Tours (Saint)*, in *DHGE* 22 (Paris 1988) 47.

degli stessi regni franchi, sono progressivamente sacrificati a favore di quelli della città di Clermont e specialmente di Tours. Col procedere, il racconto si fa man mano più dettagliato tanto che negli ultimi quattro libri esso ricopre l'arco di soli 11 anni (580-591). Nella *Historia Francorum* ogni avvenimento è raccontato con l'impassibilità dello storico: affari di stato, contese ecclesiastiche, vita domestica nei palazzi o nelle capanne, aneddoti, opere letterarie di scrittori, costumi... Chiude l'opera una breve autobiografia.

Il *De virtutibus S. Martini* in 4 libri, composto dal 574 al 594, pone in luce, più che la vita, i miracoli, specie le guarigioni, operati dal santo e di cui Gregorio ha personale conoscenza o, comunque, sono a lui contemporanei. Sulla medesima linea si collocano il *De miraculis S. Juliani* in 36 capitoli, redatti tra il 581 e il 587, il *De gloria martyrum* in 107 capitoli scritti nel 586 e il *De gloria confessorum* del 588, sul culto e i miracoli di santi per lo più della Gallia. Di carattere diverso è il *De vita patrum* composto dal 586 al 593, che descrive in 20 opuscoli, la vita di 6 vescovi, di 12 abati, di 6 eremiti, quasi tutti a lui contemporanei. Scrive anche la *Passio septem dormientium*, una rielaborazione, la più antica in latino, della leggenda dei sette dormienti; di un *Commento ai Salmi* rimangono solo pochi frammenti. Di genere a sé stante è il *De cursu stellarum*, operetta destinata a regolare l'ora e la durata dell'ufficio della notte e dell'aurora in un monastero.

2.2. Fonti

Gregorio è debitore a tre storici, Orosio, Renato Profuturo Frigiredo e Sulpicio Alessandro.[12] Egli attinge, inoltre, notizie per la storia contemporanea da *Annali* franchi o d'Auvergne e dal *corpus* della ricca tradizione orale, che si collega con la cultura agiografica. Su questo agisce da filtro la personale testimonianza di Gregorio, che unisce insieme agiografia-annali-tradizione orale tanto da conferire alla *Storia dei Franchi* un certo carattere autobiografico.[13]

2.3. Stile

All'uso, che Gregorio fa delle fonti, si ricollega lo stile della sua opera, caratterizzato da una tonalità "ingenua", nativa, legata alla *rusticitas*. Questa non si riduce solo ad un dato di ignoranza grammaticale, ma «il *rusticum* in Gregorio è la condotta narrativa dello scrit-

12. OLDONI M., *Introduzione*, *o. c.*, XLVII. A sua volta, esistono possibili dipendenze, ad esempio, di Gregorio Magno dal nostro Gregorio, cf De VOGÜÉ A., *Grégoire le Grand, lecteur de Grégoire de Tours?* in "Analecta Bollandiana" 94 (1976) 225-233.

13. OLDONI M., *o. c.*, p. LXIV.

tore, che ci racconta ciò che i suoi occhi vedono, quel che la sua mente capisce o non capisce, il suo *signum* d'uomo partecipe. (...) Tutto il quadro della storiografia di Gregorio conosce tonalità espressive di varia gradazione: cariche e violente nei primi tre libri (...), nei seguenti pulite e articolatissime».[14]

2.4. *Importanza*

Essa deriva, anzitutto, dai contenuti, che offrono preziose informazioni archeologiche circa luoghi di culto, come chiese, santuari e tombe di santi, dei quali narra anche la fondazione. Notizie delle sue opere agiografiche permettono, tra l'altro, di stabilire data e luogo della celebrazione del culto. Veniamo ragguagliati su aspetti liturgici, come la liturgia gallicana a fine secolo VI, l'iniziazione cristiana, l'eucaristia, l'ufficio divino, la consacrazione di chiese, la traslazione di reliquie. Sono da aggiungersi aspetti geografici. Sotto il profilo giuridico i suoi scritti hanno il merito di tramandarci il testo di non pochi concili della Gallia del V e VI secolo.

Dal punto di vista strettamente storico si deve precisare che è un buon cronista più che uno storico vero e proprio; narra, infatti, con precisione i fatti, senza farne una critica. Ha, tuttavia, l'incomparabile merito di essere la fonte principale della storia primitiva dei Franchi.[15] Gli scritti di Gregorio sono caratterizzati dal fatto di costituire ricche fonti di miracoli, la cui narrazione soddisfa la sua personale devozione e contribuisce a difendere la verità della fede cattolica, sostituendo le argomentazioni teologiche, in un'epoca carente di vigoroso pensiero teologico con fatti miracolosi, costituiti da «realtà di oggetti materiali, che sono gli strumenti necessari delle manifestazioni soprannaturali».[16]

Il nostro scrittore, come i suoi contemporanei, crede fermamente al potere d'intercessione dei martiri e dei santi, specie di S. Martino

14. *Ivi*, p. LXV. La *Storia dei Franchi* è importante anche per la storia della lingua popolare franca, cf RAHNER H., s. v. *Gregor von Tours*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 4 (Freiburg Br. 1960²) 1194; LUISELLI B., *Il linguaggio della "Evangelizatio Pauperum" nella Chiesa latina antica*, in NALDINI M. (ed.), *La Tradizione Patristica, Alle fonti della cultura europea* (= Letture Patristiche 2), Fiesole (Fi) 1995, 31-58.

15. Des GRAVIERS J., s. v. *Grégoire de Tours*, in *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain* 5 (Paris 1963) 264; essa è fonte preziosa per la storia sociale e il primitivo feudalesimo (cf DIESNER H.J., *Fragen der Sozialgeschichte und des frühen Feudalismus bei Gregor von Tours*, in "Philologus" 115 [1971] 52-57), per l'archeologia (cf VIEILLARD-TROIEKOUROFF U., *Les monuments religieux de la Gaule d'après les oeuvres de Grégoire de Tours*, Parigi 1976) e per la storia della medicina (cf JANSSENS P. A., *De morbus desentericus in «De Historia Francorum» van Gregorius van Tours (VI sec.)*, in "Scientiarum Historia" 15 [1973] 217-223).

16. PIETRI L., s. v. *Grégoire de Tours (saint)*, in *DSp* 6 (Paris 1967) 1022.

di Tours. Le reliquie, in base ad una loro forza (*virtus*), attinta dalla persona del santo, quand'era vivo, o da una loro vicinanza prolungata presso la sua tomba, possiedono un alto potere di guarigione.

2.5. Messaggio spirituale

Ciascun cristiano ha una via da seguire per giungere alla vita eterna.[17] Anche se i martiri sono gli eroi cristiani, l'eroismo cruento non s'addice a tutti; tutti, però, sono chiamati alla lotta interiore contro il male, per edificare un tempio nell'intimo della propria anima, un tempio splendente di virtù.[18] Il cristiano comune non può tollerare espressioni ascetiche tipiche di certi monaci e asceti orientali. Per Gregorio la forma più alta di santità è l'umiltà, che si schiude al timore e al servizio divino.[19] Ciò è tanto vero che per lui il modello di santità non è l'orgoglioso asceta solitario, ma l'umile, sottomesso alla Regola e all'abate. Diffidente, inoltre, della scienza umana, ogni forma di cultura è per lui superflua: «Mi capita di trasgredire le regole della grammatica, che io non possiedo pienamente. Mia sola preoccupazione è ricordare..., ciò che si ordina di credere nella Chiesa».[20] Ed è la purezza del cuore la condizione, perché Dio si riveli all'uomo.

Il nostro pastore ricorda, inoltre, che la fede deve venire testimoniata con le opere. L'opera, infine, cui egli insegna a impegnare la vita, è quella che fa del cristiano un portatore di pace, quale egli è.

3. La storiografia

La storiografia cristiana tende a prendere in considerazione in modo unitario la storia universale, partendo dalla creazione, quale storia dell'umanità peccatrice redenta da Cristo. Ciò è vero per Eusebio, Girolamo, Sulpicio Severo, Orosio... Nella Storia dei Franchi di Gregorio c'è, però, un elemento nuovo, originale, consistente nell'introdurre in questo grandioso progetto la particolarità della storia nazionale, quella dei Franchi; questa si presenta a lui in termini d'interesse primario. Tale novità sarà ripresa più tardi da Isidoro di Siviglia per

17. GREGORIO di Tours, *Hist. Franc.*, I,10, ed. KRUSCH B., – ARNDT W. Sull'antropologia di Gregorio cf BLUME L., *Das Menschenbild Gregors von Gregors von Tours in den Historiarum libri decem* (Diss.), Erlangen-Nürnberg 1970.
18. GREGORIO di Tours, *Hist. Franc.*, I,15.
19. *Ivi*, IV,34. Cf BOESCH GAJANO S., *Il santo nella visione storiografica di Gregorio di Tours*, in AA.VV., *Gregorio di Tours e il suo tempo*. Atti del XII convegno sulla spiritualità medievale, Todi 1977, 29-91.
20. GREGORIO di Tours, *Hist. Franc.*, I, *praef.*

la storia dei Goti e dal Venerabile Beda per la storia degli Angli, con la differenza che questi due storici cristiani collocano la storia universale e la storia nazionale in opere distinte.[21] I criteri religiosi possono venire agevolmente applicati dal nostro storico per quanto spetta agli splendidi inizi del regno dei Franchi sotto Clodoveo (481-511), novello Costantino e di recente convertito al cattolicesimo, nel suo muovere guerra ad Alarico, re dei Visigoti ariani: Clodoveo, che professa la Trinità, espande vittorioso il suo regno su tutta la Gallia; Alarico, che la nega, rimane sconfitto.[22]

Al tempo di Gregorio le cose seguono un corso diverso. Egli disapprova l'attuale divisione della Gallia (ora Francia) in diversi principati fortemente antagonisti in un clima di violenza e di anarchia. I discendenti di Clodoveo si combattono in lotte intestine, lacerando, così, l'unità del regno franco. Il suo pensiero, pertanto, non può non andare alla Gallia ordinata e potente di Clodoveo, fondatore del regno dei Franchi e artefice del passaggio di questi dal paganesimo al cristianesimo cattolico. Il paragone ne scapita ulteriormente, quando il nostro vescovo nota che mentre Clodoveo, convertitosi, ha rispettato la Chiesa e gli uomini di Chiesa, i suoi discendenti, nati cattolici, la danneggiano al pari degli antichi persecutori. La grazia di Dio, di conseguenza, si ritira da essi: di qui la loro inettitudine e debolezza contro gli avversari anche esterni.[23]

Né teologo, né esegeta egli si presenta in certe occasioni come storico, che conosce Dio attraverso le sue manifestazioni nel tempo. In tali casi, egli non scrive con fini letterari, ma per poter cogliere e presentare agli altri le linee maestre del cristianesimo, che fondano la sua fede e quella dei cattolici, mentre, al tempo stesso, esse la difendono dagli attacchi degli eretici. Il suo pensiero storiografico finisce per focalizzarsi su coloro che Dio suscita, Costantino o Clodoveo, contro i riottosi. Chi rifiuta Dio nella persona del suo eletto (Clodoveo), viene punito, come Fredegonda e Chilperico. È così che Clodoveo, a dispetto dei crimini da lui commessi, assurge a modello di re, il cui successo politico è prova tangibile della protezione divina.

21. SIMONETTI M., *Qualche osservazione sul rapporto fra politica e religione in Gregorio di Tours*, in AA.VV., *La storiografia ecclesiastica nella tarda antichità*. Atti del Convegno di Erice (3-8 XII 1978), Messina 1980, 27, nota 1; LUISELLI B., *Storia culturale dei rapporti tra mondo romano e mondo germanico* (= Nuova Collana di Testi e Studi diretta da A. Mazzarino 1), Roma 1992, 651-653.

22. *Hist. Franc.*, III, *praef.* A proposito, cf REYDELLET M., *Pensée et pratique politiques chez Grégoire de Tours*, in AA.VV., *Gregorio di Tours, o. c.* [alla nota 19], 173-205.

23. SIMONETTI M., *o. c.*, 31. Il giudizio, ad esempio, sui Visigoti è in Gregorio condizionato dal fatto che egli vuole legittimare le pretese dei Franchi a salvatori e guide dell'Occidente cristiano, cf SAITTA B., *I Visigoti negli Historiarum libri di Gregorio di Tours*, in "Quaderni catanesi di studi classici e medievali" 7 (1985) 391-432.

All'interno, poi, di un'esplicita professione di fede cattolica, Gregorio si dichiara un soldato a servizio del suo capo, Cristo, deciso a combattere contro lo spirito del male, che ha suscitato in successive fasi l'idolatria, la persecuzione e l'eresia: in apertura del libro I egli enuncia, infatti, il paradigma del suo racconto: «Adesso sto per raccontare guerre di re contro popoli nemici, di martiri contro pagani, di chiese contro eretici».[24] La sua opera storica si snoda nel racconto di guerre civili: «Mi affatica raccontare le rivalità delle guerre civili, che distrussero tragicamente la gente e il regno dei Franchi».[25]

È in questo contesto che egli si muove, al contrario, di volta in volta, «secondo direttrici sostanzialmente laiche della politica merovingia e in base a tentativi che un ministro della Chiesa compie per attribuire a questi processi storici una logica».[26] Se, inoltre, Sigeberto, re d'Austrasia, è il personaggio più rappresentativo, quale continuatore della stirpe dei Franchi (libri III-IV), Gregorio si vede costretto a narrare le imprese dell'assassino di Sigeberto, Chilperico, assassinato a sua volta nel 584 (libri V-VI), nel contesto della lotta tra i tre fratelli Chilperico, Gontrano e Sigeberto in vista del potere sui territori del padre, Cariberto, già re di Parigi, di Provenza e di Quercy e ora scomparso. Infuria la lotta per la successione, in cui anche Tours è coinvolta. I conflitti tra potere della Chiesa e potere dei re si fanno qui una costante narrativa. Erede del regno di Neustria è Gontrano con la cattiva regina Fredegonda; egli, però, trasferisce il potere al nipote Childeberto II (libro VII). La pace desiderata da Gregorio intanto sfuma: Gontrano perde il suo prestigio politico e Childeberto II viene sconfitto (libri VIII-X). I concili convocati da Gontrano, non si mostrano risolutivi (libri IX-X): Gontrano delude le attese di Gregorio. Nel 591 Clotario II, figlio di Fredegonda e di Chilperico I, viene battezzato (X,28); sei anni dopo egli eredita tutto il regno, ma Gregorio sarà già morto. Nel 595 scompare anche Childeberto II e con lui l'ultimo dei re, che Gregorio aveva sperato vedere come novello Clodoveo, restauratore dell'unità del regno franco. Notevole rilievo ha, entro questo quadro di lotte interne o di guerre devastatrici di Unni, Vandali e Alamanni, il ruolo dei martiri e dei santi. Que-

24. *Hist. Franc.*, I, *praef.* In riferimento rispettivamente agli anni descritti e a quelli di composizione, l'opera si divide: libri I-IV (576-580), scritti tra il 576 e il 580; libro V (576-580), scritto nel 580/581; libri VI-VII (581-585), scritti dal 582 al 586; libro VIII (585-587), scritto nel 587/588; libro IX (587-589), scritto nel 589/590 e libro X (589-591/2), scritto dal 590 al 593.

25. *Hist. Franc.*, V, *praef.*

26. OLDONI M., *o. c.*, p. XXXV. Cf VINAY G., *Senso e non senso nella Storia dei Franchi di Gregorio di Tours*, in ID., *Alto Medioevo latino: conversazioni e no*, Napoli 1978, 37-63.

sti sono vivi e inseriti nell'umano, ma orientati ad una logica diversa da quella umana.

La *Storia dei Franchi* si chiude, comunque, al negativo, priva di un'alternativa ad opera della Chiesa, personificata specie dal vescovo di Tours, che deve constatare che «Clodoveo è stato il solo attimo di luce prima del lungo buio, in cui i discendenti hanno condotto il regno e il popolo dei Franchi».[27] A dispetto della sua speranza delusa, la fede del nostro vescovo scrittore resta viva fino alla fine, là dove, in chiusura della sua opera, esprime nel giudizio su Fredegonda «nemica di Dio e degli uomini» la presenza nella storia dell'idea biblico-agostiniana della lotta tra il bene e il male.

E come all'inizio dell'opera Gregorio ha voluto professare il Credo, così alla fine della medesima vuole sottolineare la sua identità ecclesiastica, collocandosi alla fine della lista dei 18 vescovi suoi predecessori sulla cattedra di Tours: «diciannovesimo vescovo io, Gregorio, davvero indegno» (X,31), restauratore e fondatore di chiese, autore di opere da non cancellarsi o da non riscriversi. Vi aggiunge che la sua fatica per la comunità fu portata a termine nel ventunesimo anno di consacrazione episcopale, nel 594; nel novembre egli muore.

Richiamandoci, a questo punto, a quanto dicevamo all'inizio, che, cioè, a differenza di Isidoro e di Beda, Gregorio unisce in un'unica opera, lo schema universalistico contenuto nel libro I a quello nazionalistico degli altri libri, pur senza precisi legami, può rivelarsi significativa l'osservazione del Simonetti secondo cui «la trattazione della *Storia dei Franchi* X,13 sulla risurrezione dei morti e il giudizio finale, collocata com'è verso la fine dell'opera e introdotta senza plausibile connessione coll'andamento dei fatti, potrebbe apparire come la simmetrica ripresa dello schema universalistico iniziale, in modo che l'opera, come si era aperta con la creazione, così nella conclusione si prolunga proletticamente fino alla fine del mondo».[28]

A conclusione, ci pare dover affermare che per afferrare l'identità di Gregorio sia necessario ridimensionare di molto il ruolo effettivo, ai fini storiografici dell'opera, del *prologo* alla medesima; esso assomiglia più, oseremmo insinuare, ad una giustificazione postuma che ad un perentorio canone programmatico. Quest'ultima ipotesi cade di per se stessa, in quanto disattesa nei confronti della maggior parte dell'opera. Sarebbe, più precisamente, errato vedere in lui un teologo della storia, come altri suoi contemporanei; egli è, al contrario, se ben compreso, un vero storico o, forse meglio, un cronista preciso, inci-

27. *Ivi*, p. XLIV. Sul ruolo del re dei Franchi in Gregorio, cf OLDONI M., *Gregorio di Tours e i Libri historiarum*, *o. c.*, 672.

28. SIMONETTI M., *o. c.*, 27, nota 1.

sivo, distaccato in modo impareggiabile, che, unendo col suo spirito "franco" la *Storia dei Franchi* alle opere dell'età carolingia, getta le basi della storiografia medievale con la vitalità che avrà, due secoli dopo, la *Historia Langobardorum* di Paolo Diacono.[29]

LA STORIA DEI FRANCHI[1]

Prefazione

I, *Praef.* Adesso sto per raccontare guerre di re contro popoli nemici, di martiri contro pagani, di chiese contro eretici; ma prima voglio professare la mia fede, perché chi legge non dubiti che io sia cattolico. Questo desidero anche per quelli che temono imminente la fine del mondo, in modo tale che, organizzato un quadro sommario degli anni trascorsi attraverso le cronache e le storie, possa chiaramente calcolarsi quanti anni sono passati dall'origine del mondo. Chiedo perdono a chi legge se, o nelle lettere o nelle sillabe, non rispetterò l'arte della grammatica, nella quale non sono pienamente istruito. Perché soltanto questo desidero: poter osservare senza alcun imbarazzo o esitazione del cuore tutto quello che la Chiesa predica di credere, perché so bene come il peccatore riesca ad ottenere la misericordia di Dio solo attraverso la purezzza della fede.[2]

Dunque io credo in Dio Padre onnipotente. Credo in Gesù Cristo, suo unico Figlio, nostro Signore, nato dal Padre, non creato, non venuto dopo il tempo, ma prima di tutti i tempi, che è stato sempre insieme con il Padre. Né si sarebbe potuto chiamare Padre, se non avesse avuto un Figlio, né sarebbe stato Figlio, se non avesse avuto un Padre. In verità, quelli che dicono: «Esisteva un tempo in cui non era», io li rinnego esecrandoli e dichiaro che sono esclusi dalla Chiesa.[3] Io credo che questo Cristo è la parola del Padre, e attraverso

29. Cf CAPITANI O., *La storiografia altomedievale: linee di emergenza della critica contemporanea*, in AA.VV., *La cultura in Italia fra tardo antico e alto medioevo*. Atti del convegno, Roma, 12-16 novembre 1979 Vol. I, Roma 1981, 140.

1. Seguiamo la traduzione italiana di OLDONI M., *o. c.*, con qualche ritocco.
2. Questa prefazione pare sia stata redatta a opera ultimata; significative a livello ideologico e morale sono le prefazioni dei libri I-III e V.
3. Ci si riferisce agli ariani, che negano la divinità del Figlio, cf il *Simbolo di Nicea* (325). Cf LAVARRA C., *Pseudochristi e pseudoprophetae nella Gallia merovingia*, in "Quaderni medievali" 13 (1982) 6-43 (specialmente in Gregorio di Tours).

di lui sono state create tutte le cose. Io credo che questa Parola si è fatta carne, e dalla sua passione il mondo è stato redento, ed io credo che questa umanità, e non la divinità, abbia sofferto della passione. Io credo che egli è risuscitato il terzo giorno, che ha liberato gli uomini smarriti, che è asceso in cielo, che siede alla destra del Padre e che verrà a giudicare i vivi e i morti. Io credo che lo Spirito Santo è proceduto dal Padre e dal Figlio, che non è minore del Padre e del Figlio e che non è mai esistito prima di loro, ma è uguale e con il Padre e con il Figlio Dio sempre coeterno, consustanziale per natura, eguale per onnipotenza, eterno per essenza e che non è mai stato senza il Padre o senza il Figlio, né minore del Padre e del Figlio. Io credo che questa santa Trinità sussiste nella distinzione delle persone, ed una è la persona del Padre, una quella del Figlio, un'altra quella dello Spirito Santo. E in questa Trinità io credo che una sola è la Divinità, una sola la potenza, una sola la essenza. Io credo nella beata Maria, vergine prima del parto e vergine anche dopo il parto. Credo che l'anima sia immortale, non tuttavia che possegga una parte di Divinità. E credo fedelmente tutte le cose che sono state stabilite dai 318 vescovi a Nicea.[4] (...) Il nostro fine è Cristo stesso, che ci darà la vita eterna con grande misericordia, se noi ci saremo a lui convertiti.

Quanto all'esatto calcolo degli anni di questo mondo, parlano con chiarezza le *Cronache* di Eusebio, vescovo di Cesarea, e del prete Girolamo, e spiegano la cronologia per ogni serie di anni. Anche Orosio, investigando con grande diligenza queste cose, raccoglie ordinato tutto il numero degli anni dall'inizio del mondo fino ai suoi giorni. Questo ha fatto anche Vittore cercando l'esatta collocazione della solennità della Pasqua. Quindi anch'io, seguendo gli esempi degli scrittori sopra ricordati, ho voluto organizzare tutta la serie degli anni partendo dalla condizione del primo uomo, per giungere, se il Signore si degnerà di accordarmi la sua assistenza, fino al mio tempo. E questo saprò più facilmente adempiere, se prenderò l'avvio da Adamo.[5]

Vittorie di Clodoveo unificatore del regno franco

II, 27. (...) Venuto a morte Childerico, Clodoveo, suo figlio, prese il regno al posto suo.[6] Intanto, durante il quinto anno del suo regno,

4. Gregorio conferma la sua ortodossia nicena.
5. La sua volontà di continuare secondo un modello storiografico dura assai poco, perché egli entra subito nel vivo delle sue storie.
6. Childerico regna dal 458 al 482, Clodoveo dal 482 al 511.

Siagrio, re dei Romani,[7] e figlio di Egidio, stabiliva la sua dimora presso la città di Soissons, che un tempo abbiamo visto era stata occupata anche da Egidio. Così Clodoveo, insieme con Ragnacario, suo parente, poiché anch'egli teneva il regno, marciò contro di quello e gli mandò a dire di preparare il campo di battaglia. Siagrio non si piegò, né ebbe paura di resistergli. Così vennero a guerra fra loro e Siagrio, vedendo l'esercito in rotta, volse le spalle e si rifugiò velocemente presso il re Alarico, a Tolosa.[8] Clodoveo manda i messi ad Alarico, perché gli sia consegnato il fuggiasco; altrimenti il re goto avrebbe saputo che gli sarebbe stata dichiarata guerra a causa del suo rifiuto. Alarico, avendo timore di incorrere per causa di Siagrio nell'ira dei franchi (è tipico dei Goti aver paura), lo consegnò ben legato ai messi di Clodoveo. Quando Clodoveo l'ebbe, ordinò che fosse custodito; toltogli poi il regno, decise che venisse passato a fil di spada in gran segreto. In quel tempo molte chiese furono depredate dall'esercito di Clodoveo, perché egli ancora era avvolto nella confusione del paganesimo. (...) Clodoveo portò a termine molte guerre e molte vittorie. Nel decimo anno del suo regno dichiarò guerra ai Turingi e li sottomise ai suoi poteri.[9]

La vittoria sugli Alamanni

II, 30. Intanto la regina non smetteva di pregare, perché Clodoveo arrivasse a conoscere il vero Dio e abbandonasse gli idoli. Eppure in nessun modo egli poteva essere allontanato da queste credenze, finché un giorno, durante una guerra dichiarata contro gli Alamanni, egli fu costretto per necessità a credere a quello che prima aveva negato sempre ostinatamente. Accadde, infatti, che, venuti a combattimento i due eserciti, si profilava un massacro e l'esercito di Clodoveo cominciò a subire una grande strage. Vedendo questo, egli, levati gli occhi al cielo e con il cuore addolorato, già scosso dalle lacrime, disse: «O Gesù Cristo, che Clotilde predica come figlio del Dio vivente, tu che, dicono, presti aiuto a coloro che sono angustiati e che doni la vittoria a quelli che sperano in te, io devotamente chiedo la gloria del tuo favore, affinché, se mi concederai la vittoria sopra questi nemici e se potrò sperimentare quella grazia che dice d'aver provato il popolo dedicato al tuo nome, io possa poi credere in te ed essere così battezzato nel tuo

7. Il regno di Siagrio rappresenta il "resto" dell'impero romano, tramontato dieci anni prima (476).

8. È Alarico II (484-507), re dei Visigoti.

9. Nel 491 ca.

nome. Perché ho invocato i miei dei, ma, come vedo, si sono astenuti dall'aiutarmi; per questo credo che loro non posseggano alcuna capacità, perché non soccorrono quelli che credono in loro. Allora, adesso, invoco te, in te voglio credere, basta che tu mi sottragga ai miei nemici». E dopo aver pronunciato queste frasi, ecco che gli Alamanni si volsero in fuga, e cominciarono a disperdersi. Poi, quando seppero che il loro re era stato ucciso, si sottomisero alla volontà di Clodoveo, dicendo: «Ti preghiamo, non uccidere più la nostra gente: ormai siamo in mano tua». Ed egli, sospese le ostilità, parlò all'esercito e, tornando in pace, raccontò alla regina in qual modo meritò d'ottenere la vittoria attraverso l'invocazione del nome di Cristo. E questo fu nel quindicesimo anno del suo regno.[10]

Il battesimo di Clodoveo

II, 31. Allora la regina comanda di nascosto al santo Remigio, vescovo della città di Reims, di presentarsi, pregandolo d'introdurre nell'animo del re la parola della vera salvezza. Giunto presso di lui, il vescovo cominciò con delicatezza a chiedergli che credesse nel Dio vero, creatore del cielo e della terra, che abbandonasse gli idoli, i quali non potevano giovare né a lui, né ad altri. Ma Clodoveo rispondeva: «Io ti ascoltavo volentieri, santissimo padre; ma c'è una cosa: l'esercito, che mi segue in tutto, non ammette di rinunciare ai propri dei; eppure, egualmente, io vado e parlo a loro secondo quanto m'hai detto». Trovatosi, quindi con i suoi, prima ch'egli potesse parlare, poiché la potenza di Dio lo aveva preceduto, tutto l'esercito acclamò all'unisono: «Noi rifiutiamo gli dei mortali, o re pio, e siamo preparati a seguire il Dio che Remigio predica come immortale». E annunciano queste decisioni al vescovo, che, pieno di gioia, comandò che fosse preparato il lavacro.[11] Le piazze vengono ombreggiate di veli dipinti, le chiese vengono adornate di drappi bianchi, si prepara il battistero, si spargono profumi, ceri fragranti diffondono aromi particolari e tutto il tempio del battistero è soffuso d'un'essenza quasi divina e in quel luogo Dio offrì ai presenti la grazia di sentirsi posti fra i profumi del paradiso. Allora il re chiede d'essere battezzato per primo dal pontefice. S'avvicina al lavacro come un nuovo Costantino, per essere liberato dalla lebbra antica, per sciogliere in un'acqua fre-

10. Nel 497.
11. Clodoveo è battezzato a Reims nel 508. È momento importante della storiografia di Gregorio sul piano spirituale ed ecclesiastico.

sca macchie luride createsi lontano nel tempo. E, quando Clodoveo fu entrato per il battesimo, il santo di Dio così disse con parole solenni: «Piega mite il tuo capo, o Sicambro;[12] adora quello che hai bruciato, brucia quello che hai adorato». Il santo Remigio era vescovo di grande scienza ed assai istruito negli studi retorici, ma anche tanto elevato in santità da poter essere paragonato a Silvestro nei miracoli. Esiste, infatti, un libro intorno alla sua vita, che racconta come egli risuscitò un morto.[13] Così il re confessò Dio onnipotente nella Trinità, fu battezzato nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo e venne segnato con il sacro crisma del segno della croce di Cristo. Del suo esercito, poi, ne vennero battezzati più di tremila. Fu battezzata anche sua sorella Albofleda, che non molto tempo dopo migrò a Cristo. E per questo il re si rattristò e il santo Remigio gli inviò una lettera consolatoria che esordiva in questo modo: «Mi duole, tanto mi duole la ragione della vostra tristezza, perché vostra sorella di buona memoria, Albofleda, è trapassata. Ma possiamo consolarci, perché ella lasciò questo mondo in tale stato che dobbiamo più invidiarla che piangerla». Poi si convertì anche l'altra sorella di Clodoveo, di nome Lantechilde, che era caduta nell'eresia degli ariani, e fu battezzata, dopo aver confessato che il Figlio è uguale al Padre ed allo Spirito Santo.

Lotte civili a Tours. La mediazione di Gregorio

VII, 47. Fra gli abitanti di Tours, intanto, scoppiarono gravi guerre civili. Infatti Sicario, figlio del defunto Giovanni, celebrava la solennità del Natale del Signore, presso il villaggio di Manthelan,[14] insieme ad Austregiselo ed altri paesani,[15] e il prete del luogo aveva mandato un servo ad invitare alcuni uomini, perché venissero a casa sua a bere qualcosa. Quando il servitore arrivò, uno di quelli ch'erano invitati, estratta la spada, non esitò a colpirlo. Il servo subito crollò al suolo e morì. Appena Sicario, che aveva una certa amicizia con il prete, seppe che era stato ucciso un servitore di questo, prese le armi e si diresse in chiesa, aspettando Austregiselo. Informato della cosa, Austregiselo, preso il proprio corredo d'armi, avanzò contro di lui. Vennero così tutti alla mischia e mentre una parte si massacrava

12. I Sicambri sono una popolazione germanica. Identificando Clodoveo con un Sicambro, il vescovo Remigio, esponente di spicco della cultura latino-cristiana, intende sottolineare la razza, in qualche modo, germanica del re.

13. Il nostro vescovo si riferisce alla *Vita sancti Remedii* di autore incerto (Venanzio Fortunato?).

14. Vicino a Tours.

15. Sicario e Austregiselo sono di Tours.

con l'altra, Sicario, liberatosi confondendosi tra i chierici, scappò nella sua villa, lasciando nella casa del prete quattro servitori uccisi, dell'argento e indumenti vari. Mentre Sicario fuggiva, Austrogiselo, fatta una nuova irruzione, uccise altri servitori e portò via oro, argento e altre cose. Poi, quando gli abitanti si furono riuniti per un giudizio, fu stabilito che Austrogiselo, ch'era un omicida e che, trucidati i servitori, aveva sottratto le ricchezze senza autorizzazione, fosse condannato con una sentenza di piena legalità.

Conchiusa l'inchiesta, pochi giorni dopo Sicario venne a sapere che le ricchezze, che Austrogiselo aveva rapinato, si trovavano in mano di Autone, di suo figlio e di suo fratello Eberulfo. Allora, trascurando il processo in corso, Sicario si unì ad Audino, organizzò una congiura e, una notte, con alcuni armati, fece irruzione sopra di loro, e, forzato l'alloggio dove dormivano, uccise Autone con il fratello e il figlio. Massacrati anche i servitori, portò via le ricchezze e il loro bestiame. Quando io seppi tutto questo, rattristato davvero per l'accaduto, mandai a quella gente una mia legazione, con un giudice, per invitarli a venire alla mia presenza e, raggiunta una composizione della contesa, a separarsi in pace, perché non si aggravasse ancora di più la questione. Si presentarono tutti e, radunati i cittadini, io dissi: «Uomini, non accanitevi nei crimini, perché questa disgrazia non si propaghi ancora. Abbiamo perduto dei figli della Chiesa; ed ho paura adesso che altri ancora ne perderemo in questa rivalità. Vi prego, restate in pace, e chi ha operato il male paghi una composizione secondo carità, perché voi possiate essere davvero dei figli pacifici, perché voi possiate esser degni di ottenere, per grazia stessa del Signore, il regno di Dio. Così, infatti, ha detto Egli stesso: *Beati i pacifici, perché saranno chiamati figli di Dio*.[16] Ecco, dunque! Anche se quello, che ha patito il danno, possiede ormai un'esigua ricchezza, sarà aiutato con l'argento della chiesa; intanto non perisca l'anima di quest'uomo». Dicendo queste parole, offrii l'argento della chiesa; ma la fazione di Cramnesindo, che voleva vendicare la morte violenta del padre, del fratello e dello zio, non volle accettare.[17]

[*Sicario è assassinato; Cramnesindo, saputolo, con parenti e amici, si reca alla casa di lui e, rapinati e uccisi alcuni servitori, brucia la sua casa e quelle dei suoi alleati, dopo di averle rapinate*].

Così fu sentenziato dai giudici: colui il quale non aveva voluto accettare la composizine della vicenda,[18] ma aveva dato fuoco alla

16. *Mt* 5,9.
17. Cramnesindo di Tours, figlio di Aunone, uno dei complici di Fredegonda.
18. È Cramnesindo, contro cui si scaglia Sicario, perché il servitore è stato assassinato da uno dei suoi seguaci. Cf DUICEV I., *La mano dell'assassino. Un motivo novellistico nella agiografia e nella letteratura com-*

casa, perdeva la metà dell'indennizzo, che gli era stato riconosciuto – e questo venne stabilito contrariamente alla legge, al fine di pacificarli una volta per tutte –, mentre invece Sicario avrebbe dovuto pagare l'altra metà dell'indennizzo. Così, l'argento consegnato dalla Chiesa compose quanto era stato giudicato, e si raggiunse una certezza d'impegno, dandosi le parti reciprocamente giuramento che non avrebbero più disputato in nulla e in nessun tempo. E così fu composta la contesa.[19]

Gregorio, diciannovesimo vescovo di Tours: cultore di reliquie e restauratore di chiese

X, 31. Diciannovesimo vescovo io, Gregorio, davvero indegno. Trovai la chiesa della città di Tours, nella quale il beato Martino e gli altri sacerdoti del Signore furono consacrati all'ufficio del pontificato, abbattuta e distrutta da un incendio, e nel diciannovesimo anno della mia consacrazione[20] io la dedicai, dopo averla ricostruita in proporzioni più ampie e alte. Qui, come ho saputo dai preti più anziani, erano state depositate dagli antichi le reliquie dei santi di Agaune. Ho anche ritrovato nel tesoro della basilica del santo Martino una cassettina, nella quale c'era una reliquia molto disfatta dalla putredine, portata qui per la virtù miracolosa della loro fede. Mentre si celebravano le veglie in onore dei santi di Agaune, mi venne in animo il desiderio di esaminare ancora le reliquie, al lume di candela. Le sto guardando con attenzione, quando il custode del tempio dice: «C'è qui una pietra ricoperta da un coperchio, e davvero non so cosa sia nascosto sotto di questo, ma ho saputo che neanche i miei predecessori, posti qui a guardia, sono riusciti a saperlo. La porterò e voi osserverete attentamente quale contenuto racchiuda». Portatami la pietra, io la scoperchiai, confesso, e trovai dentro una cassetta d'argento, nella quale non solo erano custodite le reliquie dei testimoni della santa legione d'Agaune, ma anche molte altre reliquie di santi, sia martiri che confessori. Scoprii, poi, altre pietre, cave come questa, nelle quali erano conservate reliquie dei santi apostoli e di altri martiri. Io ammirai

parata, in AA.VV., *Miscellanea di scritti in memoria di G. Rossi Taibbi*, Palermo 1975, 193-207.

19. Colpiscono il lettore la precisione, l'essenzialità e l'incisività del racconto di questo fatto di cronaca: Gregorio è uno storico-cronista di grande talento.

20. Gregorio è consacrato vescovo il 24 agosto del 573. Nel 580 circa, Gregorio riedifica la cattedrale di Tours, distrutta da un incendio durante l'episcopato di Eufronio, suo immediato predecessore. Cf PIETRI L., *La ville de Tours du IVe au VIe siècle. Naissance d'une cité chrétienne* (= Collection de l'École Française de Rome 69), Rome 1983.

questo dono come un'offerta del Signore e resi grazie, celebrando alcune veglie, facendo celebrare messe: dopo collocai nella chiesa queste reliquie.[21]

Nella cella del santo Martino, contigua alla chiesa stessa, deposi le reliquie dei santi martiri Cosma e Damiano. Trovai le pareti della basilica consumate da un incendio, e stabilii venissero dipinte e adornate dall'opera dei nostri artisti secondo quello splendore che possedevano un tempo. Feci edificare presso la stessa basilica del santo Martino un battistero, nel quale deposi le reliquie del santo Giovanni insieme a quelle del santo martire Sergio; e nell'antico battistero collocai le reliquie del santo martire Benigno. In numerose località all'interno del territorio di Tours consacrai chiese ed oratori e li arricchii di reliquie di santi, e ho pensato sia prolisso elencarli in ordine.

Gregorio scrittore

X, 31 [continua]. Ho scritto, poi, dieci libri di Storie, sette libri di Miracoli, un libro intorno alle Vite dei Padri; ho commentato il trattato del Salterio in un libro; ho redatto anche un libro sugli uffici ecclesiastici. Ed anche se ho scritto questi libri con uno stile molto rustico, prego, tuttavia, tutti i sacerdoti del Signore che, dopo di me così umile, governeranno la chiesa di Tours, nel nome della venuta del nostro Signore Gesù Cristo e del giorno del giudizio tremendo per tutti i colpevoli, perché mai vi allontaniate confusi da questo giudizio e non siate mai condannati con il diavolo, di non far mai cancellare o riscrivere questi libri, quasi scegliendo una cosa o tralasciando l'altra; questi libri, invece, rimangano intatti e integri presso di voi, così come

21. Sul culto ai martiri e alle reliquie, cf BEAUJARD B., *Cités, évêques et martyrs en Gaule à la fin de l'époque romaine*, in «Collection de l'École Française de Rome 149», Rome 1991, 175-191; PIETRI L., *Culte des saints et religiosité politique dans la Gaule du v^e et du VI^e siècle*, ivi, 353-369. Benché Gregorio distingua le funzioni dello storico da quelle dell'agiografo, introduce nella narrazione storica i procedimenti del racconto agiografico, cf WALTER E.H., *Hagiographisches in Gregors Franken-geschichte*, in "Archiv für Kulturgeschichte" 48 (1966) 291-310. Egli, inoltre, dà una risposta teocentrica alla questione di Agostino sull'intervento dei martiri, cf Van der LOF L.J., *De san Agustín a san Gregorio de Tours. Sobre la intervención de los mártyres*, in "Augustinus" 19 (1974) 35-43. Gregorio ricorda storie di miracoli associati con le immagini sacre, che in Gallia nel VI secolo vengono adorate, cf MARKUS R., *The Cult of Icons in sixth-century Gaul*, in "Journal of Theological Studies" 29 (1978) 151-157; egli riferisce numerosi miracoli compiuti da Martino, cf GIORDANO O., *Sociologia e patologia del miracolo in Gregorio di Tours*, in "Helikon" 18-19 (1980) 161-209.

da me sono stati lasciati. (...) Io ho portato a compimento questi libri nel ventunesimo anno della mia consacrazione.[22]

(...) Questo è, infine, il computo totale degli anni del mondo: (...) cinquemilasettecentonovantadue anni.

Finisce nel nome di Cristo il libro decimo delle Storie.

Bibliografia

Cf CPL 1023-1032; DPAC II, 1721-1722: s. v. (SIMONETTI M.); Patrologia IV, 304-314.

Edizioni

a) *Opera Omnia*: in PL 71 (riproduce l'edizione di RUINART Th., Paris 1699); in MGH, Scriptores rerum merovingicarum, I, edd. KRUSCH B., – ARNDT W., Hannover 1884-1885 (ristampa di LEVISON W.: 1937-1951).
b) Opere singole: QUISPEL G., *An unknown Fragment of the Acts of Andrew*, in "Vigiliae Christianae" 10 (1956) 129-148; SALMON P., *Les "Tituli psalmorum" des manuscrits latins*, Paris 1959, 133-148: i *tituli psalmorum* (89 su 150) della «serie ispirata di Origene»; BÜTZMANN H., *Die Wolfenbütteler Fragmente der Historien des Gregor von Tours*, in "Scriptorium" 20 (1966) 31-40 (manoscritto del sec. IX).

Traduzioni (più recenti)

In italiano: *Storia dei Franchi*, a cura di OLDONI M. (= Fondazione Lorenzo Valla. Scrittori greci e latini), 2 voll., Milano 1981. In inglese: Van DAM R., *Glory of the Confessors* (= Translation'Texts for Historians 4 e 5), Liverpool 1988; McDERMOTT W.G., – PETERS E., *Monks, Bishops and Pagans: Christian Culture in Gaul and Italy, 500-700.* Sources in Traslation, including the World of Gregory of Tours (= Sources of Medieval History Philadelphia University), Pennsylvania Pr. 1975; JAMES E., *Life of the Fathers* (= Translation'Texts for Historians, Latin series 1), Liverpool 1985, 1991²; THORPE L., *Gregory of Tours, The History of the Franks* (= Penguin Books), Harmondsworth 1974. In francese: BORDIER H.-L., et PASQUIER P., *Grégoire de Tours. Vie des Pères* (= *Miraculorum libri*, liber VII), (= L'échelle de Jacob), Paris 1985 (riediz., rivista, di quella del 1862); LATOUCHE R., *Histoire des Francs I-II* (= Classiques de l'histoire de France au moyen âge 27 e 28), Paris 1963 e 1965; ID., *Histoire des Francs* (= Les Belles Lettres. Meditations 504 e 505), Paris 1974. In tedesco: BUCHNER R., *Historia Francorum*, Berlin 1956. In boemo: KINCL J., *O bojī králu a údeln spravedlivych* [Sulla guerra dei re e sulla sorte dei giusti] (*Historia Francorum*), Praha 1986.

Studi

BANNIARD M., *L'aménagement de l'histoire chez Grégoire de Tours. À propos de l'invasion de 451 (HF II, 5-7)*, in "Romanobarbarica" 3 (1978) 5-38; BERGDOLT K., *Die Kritik am Arzt im Mittelalter: Beispiele und Tendenzen vom bis XII. Jahrhundert*, in "Gesnerus" 48 (1991) 43-63 (riassunto in francese e inglese) [anche Gregorio di Tours];

22. Nel 593/4. Nel 594 Gregorio muore. Gli scritti di Gregorio sono fonte di rilievo per la storia della civiltà merovingia in genere, cf WEIDEMANN M., *Kulturgeschichte der Merowingerzeit nach den Werken Gregors von Tours I-II* (= Monographie des Römisch-Germanisches Zentralmuseum, III), Bonn 1982.

BIANCO D., *Da Gregorio di Tours a Paolo Diacono*, in "Aevum" 25 (1961) 150-166; BORGOLTE M., *"Bischofssitz" und "Sitz der Ruhe". Zur Kirchenorganisation gallischer Städte nach Gregor von Tours und der Bistumsgeschichte von Auxerre*, in BORGOLTE M., – SPILLING H. (hrsgg.), *Litterae Medii Aevi*. Festschrift für J. Antenrieth zu ihnem 65. Geburtstag, Sigmaringen 1988, 27-53; CICCARESE M. P., *Alle origini della letteratura delle visioni. Il contributo di Gregorio di Tours*, in "Studi storico-religiosi" 5 (1981) 251- 266; EFFENBERGER A., *Bemerkungen zum antiarianischen Programm des Mosaiks von San Michele in Affricisco*, in "Forschungen und Berichte Staatlichen Museen" 16 (1974) 245-254 [influssi di Gregorio di Tours]; FOURNIER P. F., *Clermont-Ferrand au VI^e siècle. Recherches sur la topographie de la ville*, in "Bibliothèque de l'École de Chartes" 128 (1970) 273-344; GOFFART W., *The Narrators of barbarian History (550-800). Jordanes, Gregory of Tours, Bede and Paul the Deacone*, Princeton Univ. 1988; Van KAMPEN L., *Acta Andreae and Gregory's De miraculis Andreae*, in "VetChr" 45 (1991) 18-26; LELONG Ch., *De l'importance du pèlerinage de Tours au VI^e siècle*, in "Bullétin triméstriel de la Société archéologique de Touraine" 32 (1960) 232-237; McCLUSKEY St., *Gregory of Tours, Monastic Time Keeping and early Christian Attitudes to Astronomy*, in "Isis" 81 (1990) 8-22; McCORMICK M., *Clovis at Tours, Byzantine Public Ritual and the Origins of Medieval Ruler Symbolism*, in CHRYSOS E., – SCHWARCZ A. (edd.), *Das Reich und die Barbaren* (Veröffentliche des Instituts für Österreichisches Geschichtsforschungen 29), Wien 1990, 155-180; MITCHELL K. A., *History and Christian Society in sixth-century Gaul. An historiographical Analysis of Gregory of Tours Decem libri historiarum* (Diss.), Michigan State Univ. Lausing 1983; MONACI CASTAGNO A., *Il sangue del miracolo e i miracoli del sangue in Gregorio di Tours*, in VATTIONI F. (ed.), *Sangue e antropologia biblica nella patristica*. II. Atti della settimana (Roma, 23-28 nov. 1981), Roma 1982, 677-691; NEWBOLD R. F., *Patterns of Communication and Movement in Ammianus and Gregory of Tours*, in CROKE B., – EMMETT A. (edd.), *History and Historians in late Antiquity*, Sidney 1983, 66-81; De NIE G., *Views from a many-windowed Tower. Studies of Immagination in the Works of Gregory of Tours* (Studies in Classical Antiquity 7), Amsterdam 1987; SCHLICK J., *Approches pour une étude de Grégoire de Tours pasteur*, Strasbourg, Faculté de Théologie Catholique (Diss.) 1964; SCHLICK J., *Composition et chronologie du De virtutibus sancti Martini de Grégoire de Tours*, in CROSS F. L. (ed.), *Studia Patristica* VII/1 (= TU 92), Berlin 1966, 278-286; SCHNEIDER J., *Die Darstellung der Pauperes in den Historiae Gregors von Tours. Ein Beitrag zur sozialökonomischen Struktur Galliens im 6 Jh.*, in "Jahrbuch für Wirtschaftstgeschichte" 4 (1966) 57-74; SONNTAG R., *Studien zur Bewertung von Zahlenangaben in der Geschichtsschreibung des frühen Mittelalters: die Decem libri Historiarum Gregors von Tours und die Chronica Reginos von Prüm*, (= Münchener historische Studien: Abteilung Mittelalterliche Geschichte 4), Lassleben 1987; TARRIÑO RUIZ E., *Observaciones sobre el acusativo absoluto en Gregorio de Tours*, in RAMOS GUERREIRA A. (ed.), *Mnemosynum C. Codoñer a discipulis oblatum* (= Acta Salmanticensia 247), Salamanca 1991, 321-332; THUERLEMANN F., *Der historische Diskurs bei Gregor von Tours. Topoi und wirklichkeit*, (= Geist und Werke der Zeiten 39), Bern 1975; VETERE B., *Strutture e modelli culturali nella società merovingia. Gregorio di Tours: una testimonianza*. Università di Lecce, Facoltà di Lettere e Filosofia, Istituto di Storia medievale (= Saggi e ricerche 3), Galatina 1979.

SAN GREGORIO MAGNO

1. Introduzione

Papa dal 3 settembre del 590 al 12 marzo del 604, annoverato con s. Ambrogio, s. Agostino, s. Girolamo tra i padri e dottori della Chiesa latina e detto «grande» con papa Leone I (440-461), rappresenta una delle figure più complesse nella storia e nella tradizione letteraria della Chiesa. Egli conclude, riassumendone in sé il ricco patrimonio, l'era patristica e inaugura, con le sue intuizioni e le scelte operative nel governo della Chiesa, i secoli dell'alto medioevo, senza limitare a questi l'irradiazione del suo pensiero. Vivamente inserito, per tradizione di famiglia e formazione intellettuale, nel mondo romano – *consul Dei*, supremo magistrato romano al servizio di Dio, lo definisce l'epitaffio a lui dedicato – può essere considerato l'ispiratore di una nuova cultura, che rifiuta deliberatamente i moduli del pensiero classico, pur assumendone le forme espressive. Interamente raccolto sulla Bibbia e proteso con ogni sforzo verso gli ideali monastici, prima abbracciati e poi, eletto papa, rimpianti, rivolge con efficacia la sua parola agli uomini di ogni livello culturale e condizione sociale, ponendo ciascuno che attinga alla fonte il suo insegnamento o che si lasci condurre da chi si è posto alla sua scuola, sulla strada che dalla riforma morale porta ai più alti livelli della vita cristiana nella contemplazione di Dio e dei beni eterni.

L'attenzione prestata dagli studiosi a Gregorio Magno è andata in questi ultimi decenni crescendo – i titoli raccolti sulla sua figura dal Godding, limitatamente agli anni 1890-1989, sono 2608.[1] E ciò perché sono caduti i limiti e le riserve risultanti da una conoscenza parziale del personaggio, visto quasi esclusivamente alla luce del suo *Registrum Epistularum*, come uomo di azione. Oggi si studia il mae-

1. GODDING R., *Bibliografia di Gregorio Magno (1890-1989)* (= GMO, Complementi/I), Roma 1990; e il mio aggiornamento al 1992: RECCHIA V., *Una bibliografia di Gregorio Magno e gli orientamenti degli studi gregoriani negli ultimi decenni*, in "Invigilata lucernis" 13-14 (1991-1992) 259-268.

stro di esegesi biblica, di teologia, di diritto canonico, il riformatore del clero, il fondatore di monasteri, l'uomo politico che modera i rapporti tra Romani e barbari e si assume personalmente la responsabilità, il peso e perfino il comando delle operazioni belliche delle forze bizantine in Italia contro i Longobardi, il riformatore dell'amministrazione dei beni pontifici, l'innovatore in campo liturgico, il mistico... Ma veniamo ai dati e ai campi di indagine.

2. I dati biografici fino al pontificato

Il *Registrum Epistularum* costituisce la fonte maggiore e la più ricca e sicura riguardante il pontificato gregoriano. Per la vita nel suo insieme si utilizzano il *Liber Pontificalis*;[2] una biografia composta da un monaco di Whitby e datata prima del 710;[3] Beda, nella *Historia Ecclesiastica* II,1;[4] Paolo Diacono (+ c. 799) nella *Vita Gregorii*[5] e nell'*Historia Langobardorum* IV;[6] Giovanni Diacono (+ c. 880) nella *Vita Gregorii*;[7] una breve vita latina edita a Roma nel 1964;[8] Gregorio di Tours, nell'*Historia Francorum* X,1.[9]

Nato in Roma intorno al 540 da una famiglia patrizia – *de senatoribus primis*, dice Gregorio di Tours[10] – della cerchia degli Anici, ebbe tra i suoi antenati il papa Felice III (483-492),[11] il *clericus Gordianus*, perito agli inizi del secolo VI nei tumulti sorti in Roma tra le fazioni di papa Simmaco (498-514) e l'antipapa Lorenzo (498-507),[12] e il figlio di questi, il papa Agapito (535-536).[13] Si tratta di uomini impegnati, come la *gens Anicia*, dall'apertura dello scisma Acaciano (484-518) provocato appunto da Felice III, al Sinodo Costantinopoli-

2. Ed. DUCHESNE L., Paris 1986, 312-314.
3. EWALD P., *Die älteste Biographie Gregors I*, in *Historisches Aufsätze dem Andenken an G. Waitz gewidmet*, Anovre 1886, 47-54; GASQUET F., *A life of Pope St. Gregory the Great written by a Monk of Monastery of Whitby*, Westminster 1904. Trad. inglese di JONES Ch. W., *Saints' Lives and Chronicles in Early England*, Ithaca (N. Y.) 1947. Tale biografia fu utilizzata dal Beda e anche da Paolo Diacono e Giovanni Diacono.
4. Ed. COLGRAVE B. e MYNORS R. A. B., Oxford 1969.
5. PL 75, 41-59; e *Acta Sanctorum*, Mart. II, 130-137, ed. critica a cura di GRISAR H., in "Zeitschrift für katholische Theologie" 11 (1887) 162-173.
6. Ed. BETHMANN L. e WRITZ G. in MGH, Scriptores Rerum Langobardorum et Italicarum saec. VI-XI. *Historia* malsicura quanto alla cronologia.
7. PL. 75, 59-242: scritta a Roma sulla base del *Registrum Lateranense* dell'11 marzo dell'873 all'indomani della Pasqua dell'876.
8. HALKIN F., *Une courte vie latine inédite de S. Grégoire le Grand, retraduite en grec*, in AA.VV., *Mélanges Eugène Tisserant* IV, Città del Vaticano 1964, 379-387.
9. Ed. KRUSCH B. e LEVISON W., in MGH, Scriptores Rerum Meronvingicarum, I,1.
10. *Hist. Franc.*, X,1.
11. *Gregorii Magni Dialogi (Dial.)* IV,17.
12. *Lib. Pont.*, LIII,5.
13. *Lib. Pont.*, LVIII,1.

tano del 536, preparato proprio da papa Agapito, nella lotta antimonofisita e contrari alla supremazia del patriarcato di Costantinopoli nell'Oriente cattolico.[14]

Gregorio può aver conosciuto, sebbene fanciullo, la dura esperienza dell'occupazione e del saccheggio di Roma da parte degli Ostrogoti guidati da Totila nel marzo del 546 e nel gennaio del 550. A questi dolorosi episodi va aggiunto il disagio della incursione dei Franchi in Italia di cui ci parla Paolo Diacono attingendo a Gregorio di Tours.[15] Nei quattordici anni che intercorrono tra la conclusione della guerra gotica (554) e la discesa dei Longobardi in Italia (568), Gregorio deve essersi impegnato nella sua formazione classica alle scuole del *grammaticus* e del *rhetor*, il cui insegnamento era stato ristabilito in Roma per disposizione di Giustiniano.

Gregorio, infatti, fu educato nel clima del rinnovamento inaugurato in Italia dalla *Constitutio pragmatica*.[16] distinguendosi sopra ogni altro allievo, secondo la testimonianza di Gregorio di Tours,[17] nello studio della grammatica, della dialettica e della retorica, percorrendo, come si può supporre, il *cursus honorum*, fino a diventare *praefectus urbi* nel 573, l'anno in cui si era delineata con chiarezza a scacchiera la geografia delle regioni d'Italia, spartite tra i ducati longobardi e i residui stanziamenti bizantini. È una mappa che va tenuta presente per la chiara comprensione delle iniziative politiche e perfino militari assunte da Gregorio come papa e le cui vicende noi conosciamo dal *Registrum Epistularum*.

Il re Alboino nel 568 aveva invaso la pianura padana e si era impossessato di Milano: in cinque anni aveva stabilito la sua capitale a Pavia e installato i numerosi ducati longobardi per tutta la penisola, compresi i ducati di Spoleto e di Benevento dei quali il nostro autore dovette personalmente occuparsi. Ai Bizantini rimanevano le zone di Roma e di Napoli, l'esarcato di Ravenna, la Pentapoli con Rimini e Ancona e la regione costiera a sud di questa città, la Puglia con la Calabria, il *Bruttium* e le isole. Le comunicazioni tra Roma e Ravenna erano affidate ad un largo corridoio fiancheggiante la via Flaminia,

14. Quanto all'adesione di Gregorio all'indirizzo di politica religiosa degli Anici si vedano i saggi di RECCHIA V.: *S. Benedetto e la politica religiosa dell'Occidente nella prima metà del* VI *secolo dai «Dialogi» di Gregorio Magno*, in "Romanobarbarica" 7 (1982-1983) 201-252; e *I protagonisti dell'offensiva romana antimonofisita tra la fine del* V *e i primi decenni del* VI *secolo dai «Dialogi» di Gregorio Magno*, in AA.VV., *Grégoire le Grand*, Colloques de Chantilly 1982, Paris 1986, 159-169.

15. Cf *Hist. Lang.*, III e *Hist. Franc.*, III,32.

16. VII,22: *Novellae Iustin.*: ed. KROLL G., Berolini 1949, 802.

17. *Hist. Franc.*, X,1.

difeso, nei primi anni del pontificato gregoriano dai *magistri militum* Veloce, Vitaliano e Mauricio[18] e insidiato continuamente dal duca di Spoleto Ariulfo.

Come *praefectus urbi* Gregorio acquisì e perfezionò, nella funzione pubblica, quella esperienza di governo che rivelò in seguito come apocrisario pontificio a Costantinopoli e come papa nel disbrigo degli affari ecclesiastici e civili e nella riforma del patrimonio pontificio. Nel 574 sottoscrisse, con altri rappresentanti della nobiltà romana, l'atto con cui Lorenzo, vescovo di Milano esule a Genova,[19] riconosceva le decisioni del V Concilio Ecumenico Costantinopolitano del 553, accettando la condanna dei Tre Capitoli.

Convertitosi, dopo matura riflessione e lunga titubanza, soprattutto per quanto riguardava l'abbandono delle pubbliche funzioni, alla vita monastica nel 574-575, trasformò in monastero la casa di famiglia al *Clivus Scauri* sul Celio, dove papa Agapito aveva raccolta la biblioteca che sarebbe dovuta servire come sede della scuola di esegesi biblica, progettata appunto dallo stesso Agapito e da Cassiodoro e la cui apertura fu impedita dalle vicende della guerra gotica.[20] Con il monastero di S. Andrea al Celio, Gregorio istituì nei suoi possedimenti di Sicilia altri sei monasteri,[21] dotandoli dei beni di sussistenza. Non sappiamo con sicurezza se Gregorio abbia assunto personalmente la direzione della comunità religiosa da lui raccolta in Roma. È tuttavia certo che nei primi tempi vi fu costituito abate il monaco Valenzione venuto dalla provincia Valeria;[22] che durante il periodo in cui Gregorio risiedette a Costantinopoli, vi fu eletto abate Massimiano, consacrato poi vescovo di Siracusa;[23] e che, secondo quanto risulta dai *Dialogi*,[24] Gregorio intervenne a più riprese direttamente nella direzione della sua famiglia religiosa. In effetti l'autorità morale del fondatore e il peso della personalità ascetica e mistica dell'uomo non poté non essere avvertita continuamente in seno alla stessa sua famiglia religiosa. Quanto alla forma monastica, non si può affermare che Gregorio abbia professato la regola benedettina. È indubbia la consonanza, nel complesso, tra l'ideale monastico di Benedetto e quello di Gregorio, ma questo non implica necessariamente un legame, per così dire, giuridico tra la comunità del Celio e i monasteri benedettini, tanto più che Gregorio diede, in pratica, alla sua famiglia reli-

18. *Gregorii Epistula (Ep.)*, II,4 e relative note in GMO, V/1, Roma 1996, 279s.
19. *Ep* I,80 e relativa nota 1: *ibid.*
20. DE ROSSI, G. B., *Inscriptiones Christianae urbis Romae*, II,28, Roma 1888; CASSIODORO, *Institutiones*, praef. 1.
21. *Hist. Franc.*, X,1.
22. *Dial.*, IV,21.
23. GIOVANNI DIACONO, *Vita Greg.*, I,6.
24. *Dial.*, III,33; IV,57.

giosa un'apertura apostolica molto più ampia di quella prevista dalla regola di S. Benedetto.[25]

Papa Benedetto I (575-579), ma più probabilmente Pelagio II (579-590), ordinò Gregorio diacono. Pelagio lo inviò come suo apocrisario a Costantinopoli. Qui Gregorio rimase sino alla fine del 585 o all'inizio del 586, conducendo nel palazzo di Placidia, sede dell'apocrisario romano, vita monastica in compagnia di un gruppo di monaci condotti appositamente da Roma. Dalle pie conversazioni tenute a Costantinopoli con questi fratelli, cui si affiancarono alcuni vescovi, come Leandro di Siviglia venuto nella capitale dell'impero per perorare la causa dei cattolici di Spagna perseguitati dai Goti, Anastasio ex patriarca di Antiochia, e probabilmente alcuni personaggi di corte, con i quali Gregorio intrattenne poi da papa rapporti epistolari di direzione spirituale,[26] nacque l'*Expositio in Iob*, il più ampio e completo commentario biblico di Gregorio a noi pervenuto. A Bisanzio Gregorio si occupò di teologia, sostenendo felicemente nel 582 in pubblico dibattito alla presenza dell'imperatore, la tesi tradizionale della Chiesa sulla resurrezione dei corpi, contro il patriarca bizantino Eutichio II, il quale applicava al dogma cattolico il principio dell'ilemorfismo aristotelico. Tale partecipazione contraddice la ripetuta affermazione del nostro autore di non conoscere il greco.[27]

25. Cf PORCEL O.M., *La doctrina monástica de san Gregorio Magno y la «Regula monachorum»*, Madrid 1951, in cui l'autore sostiene che Gregorio dipende dall'ideale monastico di S. Benedetto e che adottò per il suo monastero sul Celio la «*Regula monachorum*»; HALLINGER K., *Papst Gregor der Grosse und hl. Benedikt* in "Studia Anselmiana" 42 (1957) 231-319, che sostiene il contrario, cercando di dimostrare che Gregorio non dipende da Benedetto. Il Porcel ribadisce la sua tesi in *Monastica* 1 (= Scripta et Documenta 12), Montserrat 1960, 1-95. Si fa moderatore tra le due tesi P. VERBRAKEN, in "Studia Anselmiana" 45 (1960) 438-440.

26. Facciamo riferimento ad Anastasio ex patriarca di Antiochia citato in testo che Gregorio riuscirà a restituire alla sua sede legittima (*Ep.*, I,7; 25); al nobiluomo Narsete (*Ep.*, I,6); al giureconsulto Paolo (*Ep.*, I,3); a Teodoro, medico di Corte (*Epp.*, III,64; V,46; VII,25); all'illustre Andrea (*Epp.*, I,29; VII,23). Gregorio, da quanto risulta da queste epistole, deve aver radunato intorno a sé un circolo di spiritualità al quale dovevano aderire anche Teoctista, sorella dell'imperatore (*Ep.*, I,5), la patrizia Rusticiana (*Ep.*, II,24; IV,44; VIII,22) ed altre nobildonne di corte, compresa l'imperatrice Costantina (*Epp.*, IV,30; V,38; 39). Un uguale circolo il nostro autore costituirà a Roma da papa come risulta da alcuni suoi informatori, come i *nobiles viri Apuliae* di cui si parla in *Dial.*, III,5,2.

27. L'ignoranza del greco è più volte professata da Gregorio: *Epp.*, III,63; VII,28; X,21, XI,55. In quest'ultima lettera citata è detto espressamente: *nos nec Graece novimus nec aliquod opus aliquando Graece conscripsimus*. Ma gli studiosi sono orientati ormai a leggere queste affermazioni nella cornice di un chiaro orientamento politico, teso a sottolineare il peso dell'Occidente e di Roma nel mondo cristiano. Non si può nella lettura delle opere esegetiche gregoriane e dei *Dialogi* prescindere dalla conoscenza della tradizione orientale. A chiusura dell'*Ep.*, III,63 all'amico Narsete è detto: *Domnae Dominicae salutes meas dicite, cui minime respondi, quia cum sit Latina Graece mihi scripsit.*

Come apocrisario, per sollecitazione del papa Pelagio II,[28] indusse l'imperatore Maurizio, tutto intento a difendere il prestigio dell'impero sul versante persiano, a prendersi cura dell'invasione longobarda in Italia. Maurizio, infatti, con il versamento di ingenti somme di danaro, convinse prima Childeberto II di Austrasia a scendere inutilmente in Italia, e poi nel 586 stipulò, anzi comprò, tramite il suo esarca Smaragdo, una tregua d'armi per tre anni con Autari. La stessa condotta di attesa e di patteggiamento con i Longobardi sarà tenuta da Gregorio durante il suo pontificato.

3. Il pontificato

Ritornato da Bisanzio, Gregorio assunse le funzioni di consigliere e segretario di Pelagio II, al quale successe, anche se riluttante, quando questi morì, vittima della peste, il 7 febbraio del 590.

Noi facciamo riferimento agli aspetti più rilevanti del pontificato gregoriano, seguendo il *Registrum Epistularum*, come il pontefice stesso volle chiamare la raccolta delle sue lettere che scandisce – anche se non tutte le epistole gregoriane sono a noi giunte – con i suoi quattordici libri gli anni del pontificato del nostro autore.

Il richiamo alle epistole nel trattare delle vicende più rilevanti del pontificato gregoriano ci è parso naturale e perfino doveroso, sia per mettere in luce la coerenza tra il pensiero e la vita del papa, sia per approfondire aspetti della concezione morale e mistica di Gregorio che risultano non molto evidenti nel complesso delle altre sue opere, sia infine perché non è facile imbattersi in autori nei quali si possa riscontrare una rispondenza così notevole tra meditazione e scelte operative che sembrano di per sé lontane dalla *lectio divina*, come nel campo della generale politica religiosa, nella riforma amministrativa e agraria, nelle direttive particolareggiate impartite per la conduzione della guerra contro i Longobardi, nella difesa dell'Occidente abbandonato dai Bizantini alla violenza prima dei Goti e poi dei Longobardi.

Gregorio fece di tutto – e le prime epistole del *Registrum* ne sono la documentazione – per sfuggire alla consacrazione a vescovo di Roma. Ma dal suo epistolario si direbbe un uomo che ha pensato a lungo alla sua missione e ne ha programmato gli indirizzi operativi tanto è chiara nella sua mente e determinata nelle decisioni la linea della sua condotta. Lo rileviamo dalle epistole che possiamo definire programma-

28. Cf in JAFFÉ Ph., – WATTENBACH G., *Regesta Pontificum Romanorum* I, Lipsiae 1885, rist. Graz 1956, 138, § 584 (numero 1052).

tiche, come l'epistola sinodale I,24, riguardante il governo pastorale della Chiesa visto come frutto di un rinnovamento della vita spirituale dei pastori o dei vescovi e l'*Ep.*, I,42 nella quale si danno al suddiacono Pietro, inviato rettore del patrimonio pontificio in Sicilia, le indicazioni chiare e definitive riguardanti la riforma amministrativa e agraria dei possedimenti della chiesa romana in Sicilia e, per riflesso, delle numerose altre proprietà fondiarie possedute dalla Santa Sede in Italia, in Gallia, in Dalmazia, in Africa...

A queste due lunghe epistole possiamo aggiungere, a riprova di quanto è stato appena accennato, l'*Ep.*, I,1, la prima del *Registrum*, indirizzata a tutti i vescovi della Sicilia per notificare loro l'invio del suddiacono Pietro come rettore del patrimonio siculo e come vicario pontificio nell'isola. La Sicilia non aveva primate, e – si rileva dalla lettera – il pontefice non intende nominarne uno. Pietro opererà a suo nome nel riordinamento della chiesa siciliana e radunerà il sinodo dei vescovi isolani una volta l'anno, precisando che il raduno sarebbe potuto avvenire a Siracusa o a Catania. Senza dirlo esplicitamente il papa annulla ogni pretesa di primazia da parte di Siracusa, sede del governo bizantino nell'isola e centro di irradiazione dell'influsso greco sul meridione d'Italia. Quando Pietro sarà richiamato a Roma, le veci del pontefice saranno affidate al vescovo Massimiano, già abate del monastero di S. Andrea al Celio e inviato anch'egli proprio a Siracusa – si noti la scelta dell'uomo di fiducia – con la clausula che tale nomina andava attribuita alla persona e non alla sede.[29]

3.1. Il governo pastorale della Chiesa

Ma torniamo all'epistola sinodale, indirizzata, come si sa, ai patriarchi d'Oriente, e all'ex-patriarca di Antiochia Anastasio, deposto e privato della sua sede dall'imperatore Giustino II nel 570 e che Gregorio, inviandogli questa sua epistola, reintegra in certo qual modo, con gesto deciso e autorevole, nella sua dignità.[30] La lettera sinodale inviata dal patriarca neo-eletto ai suoi colleghi e per essi a tutti i vescovi della Chiesa, era espressione di unità nella fede – tale lettera comportava la professione di fede con l'esplicita adesione alla dottrina dei concili ecumenici[31] – e nella carità. Ma Gregorio coglie l'occasione per enunciare i principi ai quali si sarebbe ispirato nel governo della chiesa, al livello più alto, quello dell'episcopato. Riprende così alcuni

29. *Ep.*, II,5: *Quas vidilicet vices non loco sed personae tribuimus.*
30. *Ep.*, I,7; 25. Anatasio fu restituito alla sua sede dall'imperatore Maurizio nel 593. Egli ricambiò la stima e l'affetto del pontefice, traducendone in greco la *Regula pastoralis*: cf *Ep.*, XII,6.
31. Cf *Ep.*, IX,148.

temi da lui trattati nella *Regula pastoralis* composta nei primissimi tempi del suo pontificato per giustificarsi della riluttanza da lui mostrata nell'aderire all'unanime sua elezione. Sceglie i tratti della *Regula* che delineano, nei primi capitoli della seconda parte dell'opera, la figura del *rector animarum*.[32]

Gregorio Magno è considerato come il maestro dei contemplativi. In realtà egli pone, come vedremo più avanti, al vertice della perfezione cristiana i *praedicatores* o i *rectores animarum* i quali debbono contemperare l'azione con la contemplazione in un'alternanza continua. Anzi, l'esercizio della carità deve, specialmente in chi è chiamato a governare le anime, prevalere sul tempo dedicato alla *lectio divina*. L'arcivescovo di Ravenna Mariniano, già monaco insieme a Gregorio nel monastero sul Celio, poiché si dedicava alla contemplazione e si occupava poco dei poveri, è definito dal pontefice un addormentato. «Non creda – il papa gli fa dire da Secondo, monaco ravennate – che gli basti solo la lettura e la preghiera. Abbia la mano larga, soccorra quelli che si trovano nel bisogno, reputi propria la povertà degli altri, perché se non ha queste doti, porta invano il nome di "episcopo", cioè di un uomo che sorveglia».[33]

Il vescovo è appunto, come descritto nell'epistola sinodale, colui che, al vertice dell'esperienza cristiana, armonizza in sé le *oppositae qualitates* dell'anima perfetta.

Le otto *distinctiones* che il pontefice pone quasi come preambolo dell'*Ep.*, I,24 e che commenta con ampiezza di argomentazione nel seguito della lettera, corrispondono al contenuto dei primi sei capitoli della seconda parte della *Regula pastoralis*. Qui il preannuncio dei temi si arricchisce di due argomenti riguardanti il non abbandono della vita interiore e contemporaneamente la sollecitudine per le faccende esteriori, argomenti non espressi chiaramente nella lettera, ma che sono compresi nelle qualità quinta e sesta.

Noi vorremmo renderci conto del motivo per cui il pontefice mantiene queste *oppositiones*.

«Perpendo quippe quod omni cura vigilandum est
ut rector cogitatione sit mundus
operatione praecipuus
discretus in silentio
utilis in verbo

32. Si veda l'Epistola a Giovanni di Ravenna al quale la *Regula* è dedicata e che fa da introduzione all'opera. In essa si delineano con molta precisione i contenuti delle quattro parti della trattazione: cf *Ep.*, I,24a in MGH, Epistulae, I, pp. 37-38.

33. *Ep.*, VI,33.

singulis compassione proximus
prae cunctis contemplatione suspensus
bene agentibus per humilitatem socius
contra delinquentium vitia per zelum iustitiae erectus»

Ci troviamo di fronte a parallelismi, nella forma antitetici, nel campo d'azione: *cogitatione – operatione*; *in silentio – in verbo*; nella qualificazione del *praedicator*: *proximus – suspensus*; *socius per humilitatem – per zelum iustitiae erectus*, dove si aggiunge anche l'opposizione tra chi opera il bene e chi è dedito al vizio: e ciò tanto nell'enunciazione delle *sententiae* come nel commento che il pontefice ne intesse su base scritturistica. Questa apertura all'unità delle *oppositae qualitates* può considerarsi un fenomeno proprio delle lettere cristiane. Le *oppositae partes* nei dibattiti apodittici e giudiziari si potevano trovare d'accordo sulla esistenza di un fatto – in questo caso si parlava di *status coniecturalis* – e sulla definizione di esso – e lo *status* era allora *finitivus*. Ma quando si arrivava alla qualificazione dell'oggetto proprio della controversia – e lo *status* era detto allora *qualitatis* – le *partes* si opponevano tra loro in tutti i modi per arrivare a perorazioni assolutamente divergenti.[34]

Nel mondo cristiano l'antitesi tende a risolversi nell'unità. E questo, naturalmente, non a qualsiasi livello, ma al vertice dell'ascesi e nel campo della contemplazione dove, appunto, le potenze dell'anima raggiungono l'unità che produce la pacificazione interiore. Non si tratta, come Gregorio sottolinea dopo aver parlato nell'*Ep.*, I,24, delle *qualitates*, di confusione tra virtù e vizio: *saepe namque vitia virtutes se esse mentiuntur, ut tenacia parsimonia, effusio largitas, crudelitas zelus iustitiae, remissio pietas velit videri*, ma di antinomie che portano all'armonia dello spirito.

Il compito che Gregorio si prospetta all'inizio del suo pontificato riguardo all'animazione delle strutture della Chiesa consolidate da lungo tempo, è quello di incidere profondamente sulla spiritualità dei suoi confratelli nell'episcopato. E questa meta cerca di presentarla ai pastori in molte epistole, conservate nel *Registrum*.

3.2. La riforma agraria

Stiamo accennando ai temi più ricorrenti nell'epistolario gregoriano che caratterizzano il pontificato del nostro papa. Qui la nostra attenzione si rivolge all'*Ep.*, I,42 citata che riguarda le norme impartite dal pontefice per rendere più produttivi i patrimoni della Chiesa;

34. RECCHIA V., *Le omelie di Gregorio Magno su Ezechiele (1-5)*, Bari 1974, *passim*.

e alle numerose epistole riguardanti l'effettiva distribuzione ai bisognosi di ogni categoria delle risorse economiche derivanti dai possedimenti ecclesiastici. Non possiamo qui soffermarci sui particolari della riforma agraria voluta da Gregorio. Rimandiamo su tale argomento al nostro studio dedicato interamente a questo tema.[35] Una sintesi contenuta nei limiti di questa introduzione riuscirebbe poco chiara. Ci limiteremo a delinearne l'ispirazione biblica.

Gregorio, siam soliti ripetere, cala la Bibbia nella storia. Anche l'attività di amministratore ha la sua radice nella *lectio divina*: è un aspetto della *praedicatio*.

Abbiamo già accennato a quello che egli fa dire a Mariniano di Ravenna che si dedicava all'orazione senza curarsi dei poveri.[36]

Il nostro pontefice però non va considerato come un santo, animato da grande zelo caritativo, che affronta e risolve a mano a mano i casi in cui la povertà, l'ingiustizia, l'oppressione gli si presentano. Non sono le circostanze che lo inducono ora ad occuparsi della situazione dei coloni, ora ad aiutare i ricchi decaduti, ora ad affrontare la furia devastatrice dei Longobardi: la sua non è un'opera dettata solo da sollecitazioni esterne, ma l'espressione di un programma ispirato dalla continua meditazione dei sacri testi. Le sue espressioni non riecheggiano, come in altri padri, la topica ricorrente contro i ricchi nella diatriba filosofica. Gregorio attinge esclusivamente alla Bibbia e, sotto l'ispirazione della parola divina, guarda agli avvenimenti della storia e alla cronaca quotidiana in cui, a quanto ci è dato desumere dal *Registrum*, interviene con tempestività e, finché gli è possibile, con efficacia.

Le basi della società sono, secondo lui, l'*aequitas naturae*, legata alla creazione, sovvertita però dal peccato originale, e l'*ordo dispensationis* per cui *variante meritorum ordine alios aliis dispensatio occulta disponit*. La diversità tra gli uomini *accessit ex vitio*, per cui capita che un uomo è soggetto ad un altro uomo. Il rimedio sta nell'umiltà dei santi che guardano all'eguaglianza da ristabilire. Essi *non gaudent praeesse hominibus, sed prodesse*,[37] per cui offrono ciò che posseggono tanto più umilmente quanto più si rendono conto che i beni da essi elargiti appartengono agli altri.[38] Bisogna dire a quelli che non sono né avidi né generosi, di ricordare che la terra da cui sono stati tratti, è possesso di tutti gli uomini e, quindi, produce senza distinzione i

35. RECCHIA V., *Gregorio Magno e la società agricola*, Roma 1978.
36. *Ep.*, VI,33.
37. *Gregorii Magni Moralia* (*Mor.*), XXI,15,22.
38. *Gregorii Magni Regula pastoralis* (*Reg. past.*), III,20.

beni di cui tutti possono servirsi. Non debbono quindi ritenersi senza colpa coloro che giudicano esclusivo possesso un dono che Dio ha dato per tutti.[39] Gregorio parla di frutti della terra, perché ai suoi tempi la terra era essenzialmente l'unica fonte di ricchezza – oggi le fonti sono due con le conseguenti lotte sociali tendenti al capovolgimento dei valori o all'equilibrio della bilancia – tanto per i proprietari che per i *rustici* che la lavoravano.

La varia distribuzione dei beni della terra è un richiamo alla *communio* tra gli uomini nell'ordine naturale e della *communio caritatis* nell'ordine soprannaturale. Ma il diritto al possesso è salvaguardato anche se incombe l'obbligo, per chi possiede, di far parte agli altri dei beni che si posseggono. La rinuncia totale appartiene alla perfezione dell'ascesi ed è il segno del raggiungimento di una grande libertà interiore.[40] Per quanto riguarda la Chiesa, il suo patrimonio appartiene ai poveri – *sunt res pauperum* –: il pontefice e i vescovi ne sono i *dispensatores* ai quali è precluso il diritto di proprietà come ai monaci.

Il segno più chiaro delle radici scritturistiche del pensiero gregoriano sull'uso delle ricchezze è il costante richiamo alle realtà escatologiche e al giudizio di Dio a chiusura delle lettere che trattano di amministrazione. *Vide* – è la conclusione dell'*Ep.*, I,42 – *ut omnia absque imminutione custodias, quia de his quae tibi pro servanda iustitia scribo, ego absolvor et tu si neglegis obbligaris. Terribilem iudicem venientem considera (...). Audisti quid volo, vide quid agas.* I ricchi ingenerosi, morendo, avranno la stessa sensazione che hanno i poveri, quando, dopo aver sognato ricchezze, si svegliano al mattino nella dura realtà della loro miseria.[41]

3.3. La nostalgia del monastero

L'epistolario di Gregorio Magno è attraversato da una duplice vena di tristezza, quella derivante dall'impossibilità di dedicarsi con assoluto abbandono ai richiami della vocazione contemplativa e quella di dover affrontare e contrastare pressoché da solo, senza l'aiuto dell'imperatore Maurizio e dell'esarca Romano residente a Ravenna, sul piano militare e politico, la dura condizione della sua terra, l'Italia, devastata in ogni direzione dalla furia dei Longobardi, definiti dal pontefice *nefandissima gens, gens perfida...*

La nostalgia della vita monastica è quasi pianto nelle lettere con cui il papa si lamenta con quanti, componenti la corte imperiale a

39. *Reg. past.*, III, 21.
40. *Mor.*, VIII, 26, 45.
41. *Mor.*, XVIII,19,30; *Hom. in Ev.*, II,40,10. Cf RECCHIA V., *Gregorio Magno e la società agricola*, *o. c.*, 120-123.

Costantinopoli, si erano congratulati con lui per l'elezione a pontefice: *Nolite me vocare Noemi, id est pulchram, sed vocate me Mara, quia amaritudine plena sum,* dice al nobile amico Narsete con le parole di *Ruth* 1,20.[42]

Non è che questo lamento ritorni continuamente nel resto dell'epistolario, ma soggiace nelle profondità del cuore, vi riaffiora nelle lettere indirizzate a persone di alto livello contemplativo come Anastasio, patriarca di Antiochia,[43] Eulogio di Alessandria,[44] Leandro vescovo di Siviglia[45] e si avverte tutte le volte – e sono tante – in cui il pontefice tratta dei problemi inerenti ai monasteri maschili e femminili. Questi interventi abbracciano tutti gli aspetti della vita monastica: dalla fondazione e consacrazione dei monasteri alla disciplina religiosa in essi vigente; dai rapporti con i vescovi delle chiese nelle quali sorge una casa religiosa a quelli stabilitisi con le autorità civili e con il fisco; dalla autonomia economica alla insufficienza dei mezzi per il sostentamento dei monaci e delle monache; dalla ingerenza del clero nell'amministrazione dei beni che il monastero possiede o dei quali viene in possesso all'alloggio che spesso chierici e perfino laici installano nella *cella* monastica; dalla salvaguardia delle comunità dai pericoli della dissipazione all'incremento della disciplina monastica; dai tentativi di fuga di alcuni monaci e monache alla rigida osservanza di alcuni monasteri adibiti a luoghi di espiazione per i *lapsi*; dalla tutela dell'autonomia dei monasteri maschili e femminili nell'elezione dell'abate o della abbadessa alla nomina del *praepositus* imposta qualche volta dal pontefice come aiuto all'abate nella cura delle faccende temporali.

Gregorio curò la riorganizzazione in Italia dei monasteri maschili e femminili devastati dalla furia dei Longobardi. Egli riteneva il monachesimo una componente essenziale delle strutture della Chiesa e, di riflesso, della vita cristiana. Occorre rifarsi, per comprendere appieno l'atteggiamento del nostro autore su questo tema, all'opposizione evangelica tra il mondo e le sue appartenenze, e la scelta del regno di Dio. Gregorio è molto esplicito a questo riguardo nell'*Ep.* III, 61, nella quale egli prende posizione di fronte all'imperatore Maurizio circa la legge emanata dal sovrano sulla proibizione fatta a coloro che erano implicati nelle pubbliche amministrazioni e ai militari di entrare in monastero. «Questa disposizione» – dice il papa – «spaventa molto, perché per essa è sbarrata la vita del cielo a molti e si proibisce ciò che finora è stato lecito fare. Sono infatti numerosi quelli che pos-

42. *Ep.*, I,6. Cf anche *Epp.*, I,5; 7.
43. *Epp.* I,7 o I,25.
44. *Ep.*, VI,61.
45. *Ep.*, I,41.

sono condurre vita religiosa in abito secolare, mentre la maggior parte non può in alcun modo salvarsi se non abbandonando tutto». Il monastero è quindi un rifugio necessario per coloro che non riescono a vivere, per così dire, quasi monaci nel mondo.

Si spiega così il motivo per cui Gregorio vuol monasteri dappertutto. Nell'*Ep.*, I,50 comunica al *defensor* Simmaco che il diacono Bonifacio gli aveva notificato che era già pronto un monastero per monaci in Corsica, ad opera di Labinia, una pia donna. Ma egli vuole che si compri un altro suolo di natura sua fortificato, per un secondo monastero di monaci, «in quanto quell'isola, che non ha avuto fino ad oggi un monastero, deve progredire in questo genere di vita». A tal fine la sede di Roma è disposta a pagare qualsiasi prezzo.

3.4. La spina dei Longobardi e i rapporti con Bisanzio

La seconda fonte di tristezza che attraversa l'epistolario gregoriano è, come abbiamo detto sopra, la presenza devastatrice dei Longobardi in Italia. Quasi contemporaneamente all'assunzione di Gregorio al pontificato, nel 590-591, avvenne la successione di Agilulfo ad Autari come re, appunto, dei Longobardi; quella di Ariulfo a Farvaldo come duca di Spoleto; quella di Arechis a Zotto come duca di Benevento. I tre nuovi personaggi si trovarono d'accordo nel mirare alla conquista di Roma, Napoli, Ravenna. Era come mettere a soqquadro tutta l'Italia. E Gregorio dovette fronteggiare subito il duplice assedio di Roma da parte di Ariulfo (591); e poi di Agilulfo (594) e venire incontro al riscatto dei prigionieri fatti da Arechis in Campania e nell'odierna Calabria, specialmente a Crotone.[46] Egli, lasciato solo, senza l'aiuto dell'imperatore Maurizio e dell'esarca di Ravenna Romano, dovette comportarsi in questa situazione come comandante in capo delle milizie imperiali – prive per di più della paga loro dovuta – di stanza a Roma e nell'Italia centrale.[47]

Avvertito dal *magister militum* Veloce dei preparativi di guerra messi in atto dal duca di Spoleto, Ariulfo, per dirigersi non si sapeva se contro Roma o contro Ravenna, il papa ordinava un consiglio di guerra da tenersi dai tre *magistri militum* operanti tra Roma e Spoleto: Veloce, appunto, Mauricio e Vitaliano, per concordare le mosse dei tre contingenti militari ai loro comandi, suggerendo di prendere il nemico alle spalle sia che esso si dirigesse verso Roma che verso

46. *Ep.*, VII,23.

47. Per queste notizie ci rifacciamo alle *Epp.* I,3; I,30 e V,36 del 1 giugno 595 diretta all'imperatore, nella quale il Pontefice si difende per l'appellativo *fatuus* datogli dal sovrano per le iniziative riguardo ai Longobardi prese negli anni 591-594. Vedi più avanti.

Ravenna. E questo nel settembre del 591.[48] Nel giugno del 592, ancora in previsione delle mosse di Ariulfo e Arechis, il papa scriveva a Mauricio e Vitaliano che premessero in tutti i modi alle spalle di Ariulfo che aveva saputo in movimento verso Roma.[49] Inoltre nel gennaio del 592 il papa aveva affidato il comando della guarnigione di Nepi al *vir clarissimus* Leonzio[50] e tra il settembre del 591 e l'agosto del 592 inviava il tribuno Constanzio a comandare il presidio di Napoli,[51] supplendo all'inerzia dell'esarca bizantino.

Intanto, la fase acuta delle operazioni belliche di Ariulfo nell'assedio di Roma doveva essersi, anche se da poco, conclusa: ne scrive ancora terrorizzato il pontefice nel luglio del 592 all'arcivescovo di Ravenna.[52] con espressioni che tornarono sulla bocca di Gregorio all'inizio del 594, quando interruppe il commento su Ezechiele,[53] per la discesa su Roma di Agilulfo.

Durante le operazioni belliche contro Ariulfo, questo duca di Spoleto aveva mandato al pontefice la notificazione della resa ai Longobardi, avvenuta l'11 giugno 592, da parte degli abitanti di Soana in Etruria, che pure avevano giurato fedeltà all'impero. Si aprì in tal modo per il papa un caso di coscienza per il duplice giuramento emesso da quegli abitanti all'impero e ai Longobardi. La soluzione del caso è affidata da Gregorio ai *magistri militum* Mauricio e Vitaliano. A questi è dato ordine nella stessa lettera di depredare Narni dove il duca spoletino aveva messo il campo.[54]

Un altro caso di esitazione si aprirà per il pontefice alla firma della cosiddetta *pax generalis* nell'ottobre del 598,[55] quando il papa rifiuterà di sottoscrivere personalmente l'accordo, stipulato ad opera della politica pontificia di pacificazione, tra l'esarca, il re longobardo Agilulfo e i duchi Ariulfo ed Arechis. Il rifiuto del papa era motivato dal fatto che i due duchi si rivelarono dubbiosi e posero condizioni non previste dall'accordo. Al posto del papa avrebbe però potuto firmare un vescovo o l'arcidiacono.

La presenza dei Longobardi attraversa tutto l'epistolario gregoriano. Ma noi ci siamo soffermati sui primi anni del pontificato per sottolineare il peso che tale presenza esercitò sull'animo del pontefice il quale contemporaneamente era dedito alla dettatura o alla pronuncia di molte sue opere, come la *Regula pastoralis*, i *Dialogi*, le *Homiliae* sui Vangeli e quelle su Ezechiele.

Ma, tratteggiando qui la figura di Gregorio come personaggio sto-

48. *Ep.*, II,4.
49. *Ep.*, II, 27.
50. *Ep.*, II,10.
51. *Ep.*, II,47.
52. *Ep.*, II,38.
53. *Hom. in Hiez.*, II,10,24.
54. *Ep.*, II,28.
55. *Ep.*, IX,44.

rico e come scrittore – la nostra analisi segue, come dicevamo, la traccia delle epistole gregoriane – non possiamo eludere una domanda e non accennare al peso che in tutto il Medioevo ebbe l'*Ep.*, V,36, dalla quale siamo partiti, sui rapporti tra potere civile e pontificato romano.

Ci si chiede in primo luogo il motivo per cui Gregorio si sostituisce con le sue iniziative diplomatiche e perfino militari all'esarca di Ravenna e all'imperatore Maurizio. Il papa conosceva – e ciò da quando era stato a Costantinopoli come apocrisario pontificio – la tendenza di Maurizio al disimpegno sul fronte occidentale dell'impero per la preferenza accordata all'espansione del predominio di Bisanzio oltre i confini orientali. Gregorio invece amava profondamente l'Italia e nutriva verso l'impero i sentimenti di stima e di sudditanza che scaturivano dalla sua educazione e dal suo servizio allo stato. Egli seguì nei rapporti tra Longobardi e la *res publica Romana* la politica delle tregue: ne firmò una con il duca Ariulfo nel 592, a spese della chiesa – senza onere per lo stato, è detto esplicitamente nell'*Ep.*, V,36 –, una tregua rotta dall'improvvisa discesa a Roma, con le sue truppe, dell'esarca che volle ristabilire le comunicazioni tra Ravenna e il ducato romano interrotte dal duca di Spoleto.[56] Una seconda tregua fu firmata per fermare alle porte di Roma la violenza di Agilulfo nei primi mesi del 594. La terza, detta *pax generalis* tra l'esarca, il re Agilulfo e i duchi di Spoleto e Benevento, fu firmata, come si è accennato, nel 598. Ma questa durò un anno solo. Tali tregue dovevano servire, secondo il pensiero di Gregorio, alla riorganizzazione delle forze imperiali per la cacciata dei Longobardi.[57]

La forte angustia però creata nel pontefice da tutte queste traversie, la legge emanata da Maurizio per precludere l'accesso ai monasteri dei militari e dei pubblici amministratori, il disimpegno dell'imperatore per la difesa dell'Italia, l'appoggio prestato dal sovrano ai patriarchi di Costantinopoli Giovanni il digiunatore e Ciriaco nell'uso dell'appellativo di patriarca ecumenico sono motivi più che plausibili per determinare nel pontefice l'attesa della liberazione espressa nell'*Ep.*, XIII,32,[58] indirizzata a Foca succeduto a Maurizio.

56. Questa discesa dell'esarca comportò un ulteriore indebolimento della difesa di Roma, per la sottrazione di un forte contingente militare per il presidio della città di Narni e Perugia: *Ep.*, V,36.

57. Cf *Ep.*, V,34 indirizzata allo scolastico Severo nel maggio del 595 ... *quatenus* – vi è detto – *in hac saltem dilatione et nos quietem habere possimus et reipublicae resistendi vires adiuvante Domino melius reparentur.*

58. Facciamo riferimento alle espressioni di grande entusiasmo con cui Gregorio saluta l'avvento al potere dell'imperatore Foca. Il tenore dell'epistola induce a pensare che Gregorio non conoscesse la tragica fine di Maurizio e dei suoi figli maschi trucidati da Foca. Ma tra il massacro degli imperiali e la data della lettera, il maggio del 603, erano trascorsi quattro mesi.

Ma soffermiamoci, anche se molto brevemente, sull'*Ep.*, V,36, con la quale il pontefice risponde all'imperatore che in una sua lettera lo aveva definito *fatuus* per le iniziative diplomatiche e militari assunte dal papa nel trattare autonomamente con i Longobardi e *fallax* per aver fatto credere al sovrano che Ariulfo era disposto a passare dalla parte dell'impero. La lettera del papa costituisce, come è stato sottolineato,[59] un documento di grande rilievo nel dibattito sulle relazioni politiche tra papato e potere secolare nel Medioevo.

In essa Gregorio, pur dichiarandosi suddito devoto dell'impero, conferma ironicamente il primo appellativo in quanto «se non fosse stato sciocco non sarebbe giunto a sopportare ciò che subiva per le armi dei Longobardi». Quanto al secondo epiteto il pontefice invita il sovrano a non prestare orecchio alle false dicerie, ma a badare più ai fatti che alle parole. «Con i sacerdoti, prosegue il papa, il nostro signor imperatore non si indigni troppo facilmente, facendo leva sul potere umano; ma con elevati pensieri per riguardo a colui di cui sono servi, domini su di essi in modo da mostrare loro il dovuto rispetto». Nella Scrittura, prosegue il papa, i sacerdoti o i vescovi sono da Dio chiamati dei e angeli.

La lettera di Maurizio, non giunta a noi, ma il cui tenore si può ricostruire dalla risposta di Gregorio, concludeva con la minaccia del terribile giudizio di Dio. Su questo tema il pontefice impone al sovrano il silenzio, adducendo come motivo il monito di S. Paolo: *Non vogliate giudicare prima del tempo* (*1 Cor* 4,5). Il papa preferiva alla minaccia la supplica, per sé e per l'imperatore, della misericordia divina. Quanto a sé, concludeva Gregorio, pregava Dio che gli facesse piacere, se era necessario, agli uomini in modo tale da non offendere la sua eterna amicizia.

Per valutare rettamente i problemi che pongono le iniziative autonome prese da Gregorio nello scontro tra lo stato romano e i Longobardi e la posizione assunta dal pontefice nei confronti delle autorità secolari, occorre tener presenti i poteri di intervento in campo civile e militare concessi ai vescovi dal codice di Giustiniano,[60] il grande amore, come dicevamo sopra, del pontefice per l'Italia, il rispetto e l'atteggiamento di effettiva sudditanza da lui nutrita nei confronti del sovrano, la personalità morale e del pontefice e dell'imperatore Maurizio. L'*Ep.*, V,36 è di per sé di rottura, ma finì per essere nelle mani di Gregorio e del suo interlocutore uno strumento di confronto. Come

59. BERTOLINI O., *I papi e le relazioni politiche di Roma con i Longobardi di Spoleto e Benevento*, in "Rivista di Storia della Chiesa in Italia" 6 (1952) 41-46.

60. Cf BERTOLINI O., *o. c.*

successore dell'esarca Romano, morto dopo il 1 giugno 595,[61] venne mandato a Ravenna Callinico,[62] molto vicino alle posizioni di Gregorio.[63] Fu in tal modo possibile alla diplomazia pontificia preparare la *pax generalis* del 598 alla quale abbiamo accennato sopra. Ricordiamo poi che in quella circostanza a richiedere la firma del papa fu Agilulfo, anche se possiamo supporre che la richiesta del re longobardo obbedisse ad esigenze di maggiore sicurezza, senza voler sottovalutare il rapporto di devozione che legava al papa la cattolica regina Teodolinda.

3.5. Il missionario dei popoli giovani d'Europa

Il *Registrum Epistularum* ci permette di seguire anche l'azione missionaria svolta dal pontefice per consolidare a diffondere la fede cattolica nei popoli giovani d'Europa: i Visigoti della Spagna, i Franchi, gli Anglosassoni immigrati in Britannia, e gli stessi Longobardi. Il pontefice usa per questo scopo modi diversi secondo quello che le circostanze storiche suggeriscono.

La conversione dei Visigoti di Spagna dall'arianesimo è direttamente legata a Leandro di Siviglia: lo dice lo stesso Gregorio in *Dial.*, III, 31 a proposito della conversione di Ermenegildo: *viro reverentissimo Leandro Hispalitano episcopo, dudum mihi in amicitiis familiariter iuncto praedicante, conversus*. Leandro convertì anche il fratello Reccaredo, come apprendiamo dall'*Ep.* gregoriana I,41 dell'aprile del 591. In questa lettera Gregorio manifesta all'amico la sua immensa gioia per tale conversione: «Mentre mi descrivavate nella vostra lettera la sua (= di Reccaredo) condotta, me lo faceste amare anche se non lo conosco». E il pontefice prosegue ricordando all'amico fraterno, alle cui esortazioni si debbono i *Moralia in Iob* a lui dedicati, che occorreva salvaguardare il neo-convertito dalle insidie del demonio e dal pericolo della superbia. Gregorio riprende il filo dei colloqui spirituali tenuti a Costantinopoli con Leandro, colloqui dai quali il vescovo di Siviglia uscì confermato nei suoi propositi di conquistare anime a Cristo.[64]

I Galli erano cattolici, ma la loro chiesa aveva bisogno di radicali cambiamenti per corrispondere ai desideri del nostro papa. Nei primi anni del pontificato Gregorio ebbe vari contatti con le Gallie, ma su problemi particolari. Volle però essere informato da Costanzo, vescovo

61. Cf *Ep.*, V,40.
62. *Hist. Lang.*, IV,12.
63. Cf *Ep.*, IX,142.
64. Cf *Ep.*, I,41 (= GMO, V/1) e note ad essa relative.

di Milano, sulle vicende dei regni d'oltralpe: *Ep.*, IV,2; 37. Costanzo aveva contatti con Dinamio, ***patricius Galliarum.*** Il programma di riforma della chiesa gallica ci si rivela invece quasi d'improvviso con le epistole V,58; 59; 60 dell'agosto del 595. Già i destinatari: il vescovo di Arles, Virgilio, nominato vicario pontificio; i vescovi del regno di Childeberto e lo stesso Childeberto re dell'Austrasia e della Burgundia, denotano che il pontefice ha presenti e interpella, per il suo programma di riforma di quella chiesa, degli interlocutori ben individuati. A questo si aggiunge la chiarezza delle linee di operazione: la riorganizzazione dell'episcopato attorno al suo vicario; l'efficienza della collegialità nell'esercizio del controllo della fede e della vita dell'episcopato stesso; la lotta alla simonia che corrompe la gerarchia; la preclusione di accedere all'episcopato per i laici nominati, naturalmente, dal potere secolare. Il disegno è chiaro, anche se la sua realizzazione sarà ritardata da circostanze storiche sopravvenute, come la morte di Childeberto, e subirà deviazioni dettate dall'intreccio con altri programmi apostolici, come l'invio dei missionari in Anglia. Noi non possiamo, per i limiti che ci urgono, seguire nei particolari la successiva corrispondenza di Gregorio con la regina Brunichilde, e i re Teodeberto, Teodorico II, e Clotario II. Il papa inviò in Gallia il monaco Ciriaco, abate di S. Andrea al Celio, per la convocazione di un concilio generale. Tale concilio però si tenne a Parigi dieci anni dopo la morte del papa nel 614.[65]

Il progetto di evangelizzare gli Angli è manifestato dal nostro Autore nel settembre del 595 nell'*Ep.*, VI,10 con la quale il papa ordina al presbitero Candido, inviato come rettore del patrimonio pontificio in Provenza, di comprare con i "solidi" gallici, che non avevano corso nell'impero romano per il loro peso più leggero nei confronti del "solido" bizantino, alcuni giovani angli da educare nei monasteri romani e poi inviare in Inghilterra a predicare il Vangelo agli Anglosassoni immigrati in Bretagna, e che i Celti si rifiutavano di evangelizzare in quanto loro oppressori. Ma subito dopo, Gregorio cambiò il disegno e nella primavera del 596 inviò in Inghilterra il priore del suo monastero sul Celio, Agostino, con una quarantina di monaci. Questi, arrivati in Provenza, presi da timore, rimandarono a Roma la loro guida per prendere ulteriori istruzioni o per ottenere il consenso al ritorno. Gregorio ordinò Agostino abate e lo rispedì in Francia con lettere di raccomandazione per Teodeberto, Teodorico II, Brunichilde e i vari vescovi della Gallia. I missionari ripresero così il loro cam-

65. Cf PIETRI L., *Grégoire et la Gaule: Le projet pour la réforme de l'Église gauloise*, in AA.VV., *Gregorio Magno e il suo tempo*, I (= SEA 33), Roma 1991, 109-128.

mino, accompagnati da interpreti franchi, e sbarcarono nel regno del Kent accolti dal re Etelberto e dalla regina Berta, nipote di Brunichilde, di fede cattolica.

La missione ebbe ottimi inizi come apprendiamo dall'*Ep.*, XI,36, indirizzata il 22 giugno del 601 ad Agostino. A questi Gregorio disegnò la distribuzione delle nuove chiese in due province ecclesiastiche di dodici chiese ciascuna, con i metropoliti a Canterbury (Londra) e a York. Intanto Agostino, al quale Gregorio concesse l'uso del pallio, sovraintenderà fino alla morte su tutte le chiese degli Angli: *Ep.*, XI,39.

Quanto ai Longobardi, nel dicembre del 603 Gregorio risponde a una lettera di Teodolinda nella quale la regina comunicava al pontefice la nascita e il battesimo cattolico del figlio Adalowaldo. Intorno a questa data, secondo Paolo Diacono,[66] la sovrana dedicava ufficialmente a san Giovanni Battista la basilica da lei fatta costruire a Monza.

4. Le opere letterarie

Ma un quadro più articolato e completo del pontificato gregoriano ci è offerto dalla rassegna delle opere letterarie del papa in questo periodo così intenso della sua vita: i *Moralium libri XXXV de expositione in Iob*, le 40 *Homiliae in Evangelia*, le 22 *Homiliae in Hiezechihelem prophetam*, l'*Expositio in Canticum canticorum*, l'*Expositio in librum regum*, il *Liber regulae pastoralis*, i *Dialogi*, il *Registrum Epistularum*.

4.1. I «Moralia in Iob»

Gregorio Magno era solito rivedere con accuratezza le opere da lui direttamente pubblicate. Siamo informati della revisione dei *Dialogi*,[67] delle Omelie sui Vangeli,[68] delle Omelie su Ezechiele,[69] della *Regula Pastoralis*, ripresa in altre sue opere.[70] L'elaborazione più lunga e faticosa fu quella dei *Moralia in Iob.* Iniziata sotto forma di conversazione durante il periodo in cui Gregorio dimorò come apo-

66. *Hist. Lang.*, IV,21.
67. *Ep.*, III,50 e *Dial.*, prol.
68. *Ep.*, IV,17a (= MGH, Epistulae, I, 251-252: edd. EWALD P., – HARTMANN L.M.).
69. *Ep.*, XII,16a (= MGH, Epistulae, II, 362-363).
70. *Ep.*, I,24a (= MGH, Epistulae, I, 37-38), la cui chiusura corrisponde all'Epilogo della *Regula pastoralis* (= PL 77, 128). Sopra abbiamo sottolineato la rispondenza dell'*ep.* sinodica con la stessa *Regula*. Sono indizi dell'attenzione prestata da Gregorio a questa sua opera: *quem librum* – scrive il pontefice in *Ep.*, V,53, diretta nel luglio del 595 a Leandro di Siviglia, – *in episcopatus mei exordio scripsi*.

crisario a Costantinopoli (579-585/586), quest'opera fu proseguita *tractando dictans* e, quindi, uniformata nel suo insieme: *multa augens* – dice l'autore stesso – *pauca subtrahens atque ita, ut inventa sunt, nonnulla derelinquens*. Ne venne fuori un lavoro nel complesso uniforme perché Gregorio attraverso l'*emendatio* accostò allo stile della conversazione ciò che aveva dettato agli scribi e rese uniforme al *dictatus* quello che aveva pronunziato a viva voce alla presenza dei fratelli e di Leandro di Siviglia nel palazzo di Placidia a Costantinopoli.[71]

L'elaborazione impegnò il pontefice per lunghi anni: nell'aprile del 591 l'opera non era approntata,[72] nel luglio del 595 l'autore invia copia a Leandro di Siviglia, ma incompleta della terza e quarta parte;[73] dopo il 596 inserì a XXVII,11,21 il richiamo alla missione di Agostino e alla conversione degli Angli. Il commentario poteva essere completo nel luglio del 600, quando Gregorio parla di esso in un'epistola a Innocenzo, prefetto dell'Africa, che ne aveva chiesto copia;[74] ma nel gennaio del 602 Mariniano di Ravenna faceva leggere pubblicamente brani dell'*expositio* da una copia forse non corretta, almeno nella terza parte,[75] quella che, secondo la citata epistola di introduzione a Leandro, i fratelli del monastero sul Celio vollero che rimanesse non emendata.

L'opera fu divisa dall'autore in 35 libri distribuiti in sei parti contenute in sei rotoli distinti:

I parte: libri 1-5 con il commento a *Iob* 1,1-5,2;
II parte: libri 6-10 con il commento a *Iob*, 5,3-12,5;
III parte: libri 11-16 con il commento a *Iob*, 12,6-24,20a;
IV parte: libri 17-22 con il commento a *Iob*, 24,20b-31,39;
V parte: libri 23-27 con il commento a *Iob*, 32,1-37,24;
VI parte: libri 28-35 con il commento a *Iob*, 38,1-42,16.

I *Moralia* rappresentano, come si esprime il Gillet, la *summa* delle esperienze e conoscenze morali, ascetiche e mistiche dell'autore. Essi, sviluppando le tradizioni più elevate di esegesi biblica, influenzeranno tutto il Medioevo, costituendo per i monaci e i chierici un manuale, di teologia morale, appunto, ascetica e mistica di una ricchezza eccezionale.[76] Molte sue pagine, per la chiarezza con cui penetrano le immagini della parola divina e la profondità con cui attingono le radici del cuore dell'uomo, il quale si eleva man mano verso Dio, non hanno riscontro neppure in S. Agostino. La stessa scelta del libro da commentare, quello di Giobbe, un uomo pagano che adora la volontà del

71. *Ep.* di introduzione ai *Moralia* (= CChr.SL 143, 2-3, ed. ADRIAEN M.).
72. *Ep.*, I,41.
73. *Ep.*, V,53.
74. *Ep.*, X,16.
75. *Ep.*, XII,6.
76. GILLET R., s. v. *Grégoire Ier le Grand*, in *DHGE* 21 (Paris 1986) 1407.

Dio vero e ne ascolta la voce nella sofferenza, risponde alla situazione personale di Gregorio e a quella dei popoli che vengono di lontano nella casa del Dio vivente.

4.2. Le quaranta omelie sui vangeli

Sono una raccolta di quaranta omelie su altrettanti brani dei Vangeli che riproducono la predicazione di Gregorio nei primi due anni di pontificato a cominciare dalla seconda domenica di Avvento del 590. Di esse le prime venti furono fatte leggere da un notaio alla presenza di Gregorio impedito a predicare per le sue malferme condizioni di salute; le altre venti vennero pronunziate direttamente dal pontefice e, raccolte dalla sua viva voce dagli stenografi, furono messe in circolazione prima della necessaria *emendatio*. Gregorio che si lamentò molto del fatto con Secondino, vescovo di Taormina, al quale le omelie furono dedicate,[77] si affrettò nel 593 a riordinare la materia in due libri di cui la copia autentica fu conservata nello *scrinium* o nell'archivio del Laterano. Sono un modello di predicazione indirizzata al popolo – ad eccezione della XVII: *Habita ad episcopos in consistorio Lateranensi* su *Lc* 10,1-9 – densa di insegnamento morale e mistico, esposto in forma semplice e naturale, avvalorato spesso dalla forza dell'*exemplum*.

L'opera ha bisogno di una nuova edizione critica, dopo quella dei Maurini, riprodotta in PL 76 e di H. Hurter (*Sanctorum Patrum opuscula selecta*, VI, Innsbruck 1872) che, partendo dai Maurini accoglie i suggerimenti di G.B. Gallicciolli (+ 1806), il quale consultò altri codici, soprattutto quelli della Marciana. Si potrebbe così, con la nuova edizione, precisare con maggiore certezza il luogo e il tempo in cui, di volta in volta, le omelie furono pronunziate e chiarirne in vari punti il testo.

La metodologia esegetica seguita dal pontefice è quella grammaticale di cui ci occuperemo più avanti. Il contenuto è stato ben individuato dal Cremascoli nell'*Introduzione* alle omelie evangeliche nella GMO, II: il tempo e l'eterno; la vicenda dell'uomo vittima spesso di ingiustizie e soprusi e la condanna degli oppressori; la lotta al peccato; la prospettiva della fine del mondo; il giudizio finale; il piacere e la colpa. A proposito della fine del mondo sulla quale il pontefice torna spesso in queste omelie, come pure nel commento a Ezechiele e in alcune lettere,[78] si è indotti a pensare che Gregorio vedesse nella peste, nei terremoti, nelle distruzioni apportate dalla guerra, nella deca-

77. Cf *Ep.*, IV, 17a (= MGH, Epistulae, I, 251-252 e in GMO, II, a cura di CREMASCOLI G., Roma 1994, 56).

78. Cf *Hom. in Hiez.*, I,9,9; II,6,22; *Epp.*, III,61; V,37; *Mor.*, XXI, 22,35; *Dial.*, III,38,3-4.

denza di Roma... i segni premonitori della imminente catastrofe finale prima della parusia. In realtà, come nota il Dagens,[79] Gregorio pensa alla progressiva senescenza del mondo, che effettivamente egli ricalca nelle sue descrizioni apocalittiche: il mondo, che pure è stato una volta giovane – e il pontefice rievoca la potenza giovanile di Roma – va invecchiando e questa decadenza crescerà con il tempo, tanto che chi verrà dopo di noi vivrà in situazioni peggiori delle nostre e invidierà la nostra condizione. La conseguenza che il papa ne trae è chiara e immediata: distacchiamo il nostro cuore dai beni del mondo la cui inconsistenza sperimentiamo ogni giorno di più.

4.3. Le ventidue omelie su Ezechiele

Diversa è l'elevatezza delle omelie su Ezechiele, pronunziate nella basilica lateranense tra la fine del 593 e gli inizi del 594, sotto la minaccia dell'assedio di Roma da parte di Agilulfo, in circostanze storiche uguali a quelle che indussero Girolamo, in occasione del sacco di Roma da parte di Alarico, all'esegesi dello stesso libro profetico, esegesi che Gregorio ha continuamente sott'occhio. Siamo su un piano più elevato di quello delle omelie sui Vangeli: il commentario su Ezechiele riporta l'*homilia* al livello originario del discorso tenuto dal maestro di filosofia agli alunni più progrediti. Gli ascoltatori di queste omelie sono prevalentemente i vescovi, i monaci e le monache presenti in Roma per la discesa di Agilulfo.

Gregorio si rivolge, infatti, nel primo libro, che tratta del carisma profetico, ai *praedicatores*, i vescovi, ai quali dedica l'opera nella persona di Mariniano di Ravenna.[80] Nel secondo libro, in cui si commentano le strutture, espresse in misure numeriche, del tempio, di Ezechiele, il papa si rivolge probabilmente ai monaci del Celio,[81] ai quali indica con la simbologia dei numeri la via per entrare nel silenzio contemplativo dei *sancta sanctorum*. Anche queste omelie furono raccolte stenograficamente dalla voce del pontefice, il quale dopo otto anni, nel 602,[82] riprese in mano le schede redatte dai notai, per emendarle. A noi è possibile oggi, utilizzando i *Testimonia* di Paterio che attinse all'archivio lateranense prima della revisione del pontefice, riscontrare alcuni brani eliminati poi dal santo nella redazione definitiva.[83]

79. DAGENS C., *Saint Grégoire le Grand. Culture et expérience chrétienne* (= Études Augustiniennes 57), Paris 1977, 356.
80. *Ep.*, XII,16a (= MGH, Epistulae, II, 363 e in GMO, III/1, 91).
81. *Hom. in Hiez.*, praef. al secondo libro (= GMO, III/2, 18).
82. *Ep.*, XII,16a, citata sopra alla nota 80.
83. Cf *Fragmenta a Paterio Gregorii Magni Homiliis in Hiezechihelem adscripta* (= CChr.SL 142: ed. ADRIAEN M., pp. 400-432).

Il discorso di Gregorio rivolto qui ai *praedicatores* attinge spesso i vertici della contemplazione cristiana. Ma noi vorremmo sottolineare come il pontefice ne indica il cammino sulla traccia dei significati dei simboli scritturistici. Nella omelia settima del I libro il papa afferma che *divina eloquia cum legente crescunt*: una *sententia* che tanta eco ebbe in tutto il Medioevo. C'è – parlando appunto di sensi biblici, il cui dinamismo porta l'anima all'intima unione con Dio – in primo luogo un senso letterale che, senza bisogno di elaborazione esegetica, imprime, per il suo contenuto morale, ravvisabile nella *littera* o *historia*, un movimento, per così dire, orizzontale nei santi.

C'è poi, dice subito Gregorio, un senso contemplativo. Esso viene per ultimo, ma Gregorio ne parla subito, in contrapposizione al primo per la sua valenza, appunto, mistica.

Tale senso è da Gregorio illustrato con le immagini delle *rotae* del carro a Ezechiele le quali rappresentano la Scrittura e con gli *animalia* che raffigurano gli evangelisti e tutti i *viri perfecti*. Gli *animalia*, è detto nel testo sacro (*Ez* 1,19), imprimono a questo carro il movimento nelle direzioni orizzontale e verticale. Quando gli *animalia* si elevano da terra, anche le ruote rimangono sospese in alto.

Nel linguaggio mistico il verbo *suspendi* implica una sospensione di attività: le ruote mettono le ali e restano sospese in alto, perché, vuol dire Gregorio, gli *animalia* cioè i *sancti viri* fissano lo sguardo nella luce di Dio. A questo punto al contemplativo si apre l'*intelligentia caelestis*, cioè l'esperienza del divino relativo al contenuto del passo che il mistico sta meditando. In tal modo, come ai profeti sono succeduti gli apostoli, così agli apostoli tengono dietro le voci dei *viri sancti*, gli *expositores*, o i *praedicatores*, perché con la loro parola si allarghi e si approfondisca il fiume della rivelazione.

A mezzo, tra l'attività morale, l'ascesi provocata dalla *littera biblica*, e l'esperienza dei *caelestia*, c'è l'interpretazione allegorica della Scrittura che Gregorio specifica in vari modi, ora, mediante il *typus*, ora mediante la *moralitas* o la *spiritalis intelligentia*, secondo che l'altro termine o il significato dell'allegoria, è riferito a Cristo e alla chiesa o alla singola anima.

Il riferimento a Cristo o alla Chiesa stimola lo sviluppo della fede, con la quale si costruisce a poco a poco l'edificio spirituale, fino alla *caelestis intelligentia*.

L'espressione *divina eloquia cum legente crescunt* (*Hom. in Hiez.*, I,7,8) con la conseguente concezione esegetica o teologica, come si usava dire prima dello sviluppo della teologia sistematica, ebbe un ampio influsso in tutto il Medioevo fino alla Scolastica. La ritroviamo infatti in Taione di Saragozza (+ 683), nel *Liber scintillarum* di Defen-

sor Locogiacensis, composto verso il 700, nei Commentari a Ezechiele di Rabano Mauro. A questi vanno aggiunti Smaragdo (sec. IX): *Diadema monasteriorum*, 3; la *Glossa ordinaria* attribuita ad Anselmo di Laon (1050-1117) e alla sua scuola, Guiberto di Nogent (+ 1126) nei *Moralia in Genesin* che tuttavia accoglie con riserva l'allegorismo di Gregorio Magno. Tali riserve si accentuano in Ugo (+ 1141) e Riccardo (1173) di S. Vittore. Con lo sviluppo della teologia speculativa, le opere gregoriane, per la prevalenza dell'allegoria, non saranno più considerate di teologia, ma di ascetica, di mistica e di pastorale e come tali ancora oggi sono studiate.[84]

4.4 e 4.5. Le «Expositiones in Canticum canticorum» e «in Librum primum Regum»

Le *Expositiones in Canticum canticorum* (sui primi otto versetti del testo sacro) e *in Librum primum Regum* (sui primi sedici capitoli di *1 Sam* o *1 Re*), in 6 libri, presentano il caso di un testo non redatto direttamente, a quanto sembra, da Gregorio, ma dettato dal monaco Claudio, il quale riportava a memoria quanto aveva udito dalla viva voce del pontefice. Le prediche furono probabilmente pronunziate da Gregorio quando era monaco al Celio – di qui si spiegano i richiami espliciti alla vita monacale e perfino alla *Regula Benedicti* nella seconda delle due opere – e il testo, dettato da Claudio, fu richiesto dal pontefice per la revisione nel gennaio del 602 al suddiacono Giovanni, apocrisario pontificio a Ravenna.[85] Ma non sappiamo se il nostro autore abbia effettivamente corretto e pubblicato le *cartulae* di Claudio. Molti altri commentari sui *Proverbi*, i *Profeti*, l'*Eptateuco* sono andati perduti. Nei due a noi giunti si riconoscono con sufficiente chiarezza e sicurezza il pensiero e lo stile del nostro autore.

Quanto al commentario al *Cantico* notiamo che Gregorio, parlando di esperienze mistiche non rifiuta il simbolismo nuziale, richiamato dal testo sacro, ma preferisce il simbolismo della visione. Commentando *Cant* 1,3: *Introduxit me rex in cubiculum suum* sintetizza il suo pensiero riguardo alle fasi più elevate dell'esperienza di Dio con l'espressione *sublimia secreta rimari*,[86] che è in consonanza con quanto si è detto sopra sulla crescita della rivelazione.

Nell'*Expositio in librum primum Regum* si possono leggere brani

84. BORI P.C., *L'interpretazione infinita. L'ermeneutica cristiana antica e le sue trasformazioni*, Bologna 1987; RECCHIA V., *Gregorio Magno e la conclusione dell'era patristica in Occidente: l'antropologia soprannaturale e la contemplazione*, in DAL COVOLO E. (ed.), *Storia della Teologia*, Roma / Bologna 1995, 427-453.

85. *Ep.*, XII,6.

86. Cf *Exp. in Cant. cant.*, 26.

molto significativi sul rapporto tra potere secolare e sacerdozio che Gregorio sviluppa meditando sulle figure di Saul e Samuele.[87]

In quest'opera il nostro autore sottolinea a più riprese il principio dell'utilizzazione delle *liberales artes* per una più profonda comprensione della Scrittura. Commentando, infatti, *1 Sam* 13,19-20, ove è detto che gli Ebrei non avevano fabbri ferrai, ma andavano dai Filistei per affilare vomeri, vanghe, scuri e sarchielli, Gregorio interpreta allegoricamente il passo riferendolo alla utilizzazione della scienza profana per comprendere i testi sacri. Trascurare questa scienza sarebbe fare il gioco del demonio. È vero, prosegue l'esegeta, che per i cristiani è un discendere dalle vette al piano, ma la discesa riguarda il contenuto della letteratura profana, senza intaccare la forma. Paolo fu istruito ai piedi di Gamaliele. Per questo forse – e il *fortasse* ricalca la responsabilità personale che Gregorio si assume nell'affermazione – superò nella dottrina gli altri apostoli. Ciò che avvelena tale studio è la mancanza di discernimento nell'individuare e percepire la meta di ogni scienza, che è la carità di Dio e del prossimo. La scienza secolare, nella vita dello Spirito, è come la vanga nel lavoro della terra. Prepara il terreno all'opera di Dio, in quanto acuisce l'intelligenza. L'ottusità nel comprendere, invece, ci rende tardi nel riconoscere le suggestioni del demonio. È il pensiero di Gregorio impegnato, con il distacco richiesto per l'unione con Dio, nel commento della Scrittura.[88] A lui non fanno velo né la polemica con chi esercita un insegnamento che ormai non ha più senso, soprattutto, in chi deve assolvere ben altri compiti nella sua vita,[89] né la modestia, né l'intento di giustificare la mancanza di unità di metodo nel procedimento e, talvolta, di stile di qualche opera.[90] Gregorio, ordinariamente, nulla tra-

87. LOZITO V., *I due Gregori: continuità di metodologia politica*, in "Invigilata lucernis" 11 (1989) 297-317.

88. *Exp. in libr. prim. Regum*, V, 84-86.

89. Cf *Ep.*, XI,34. Si tratta della famosa lettera a Desiderio di Vienne, in cui il Pontefice proibisce a quel vescovo nel modo più assoluto, di insegnare grammatica nella scuola episcopale, *quia in uno se ore cum Iovis laudibus Christi laudes non capiunt... quod nec laico religioso conve[nit]*. Era ormai giunto il tempo, noi osserviamo, che l'insegnamento della grammatica fosse compiuta non sui testi della cultura profana, ma sulla Bibbia, come avviene in Giuliano di Toledo e Alcuino e in modo continuo nel *De Schematibus et de Tropis* di Beda.

90. Facciamo riferimento all'epistola che Gregorio invia a Leandro di Siviglia come dedica e introduzione ai *Moralia*. «Ti chiedo – scrive il papa a conclusione dell'epistola – mentre scorri le pagine di quest'opera di non cercare le foglie delle parole, perché la sacra Scrittura non consente in alcun modo ai suoi commentatori la vanità di una verbosità infruttuosa, dal momento che vieta di piantare un boschetto nel tempio di Dio (...). Perciò mi sono rifiutato di seguire l'arte del dire quale viene insegnata da una disciplina che cura solo l'esteriorità. Infatti come lo dimostra il tenore di questa lettera non rifuggo dall'urto del metacismo, non evito la confusione del barbarismo, non mi preoccupo di osservare l'ordine delle parole, i modi dei verbi, i casi delle preposizioni, perché decisamente ritengo scon-

scura per esprimere in modo conveniente il pensiero di Dio e suo. E prova il disagio di chi nota l'inadeguatezza dello strumento all'intenzione della sua arte. Samuele quando fu arricchito del dono della profezia, mentre dormiva accanto alla stanza di Eli, fu chiamato da Dio tre volte, e per cinque volte si addormentò sul suo giaciglio. Ogni ritorno al sonno segnava un progresso nella recezione del carisma profetico e della contemplazione fino al quinto. Ma, precisa il nostro esegeta *quinta somni species refertur ad studium disponendae locutionis*. Sono tante le esigenze della parola che occorre *dicendi modum tranquilla mente disponere*. Si deve riposare *usque mane*: la luce del mattino indica la *perfecta pronuntiandi verbi cognitio in mente doctoris*.[91] E le regole del *modus dicendi* sono attinte alla tradizione profana, anche se non si è schiavi di esse dal momento che la parola divina ha anche moduli espressivi non sempre conformi con le leggi della retorica profana.

4.6. La «Regula pastoralis»

Autonomi da un determinato testo scritturistico sono la *Regula pastoralis* e i *Dialogi*. La *Regula*, scritta nei primi mesi del pontificato e dedicata a Giovanni, vescovo di Ravenna, che aveva rimproverato l'autore per la sua riluttanza ad assumere il peso pastorale, è divisa in quattro parti. In essa Gregorio mette in luce l'elevatezza della dignità episcopale; sottolinea, come abbiamo visto sopra, le virtù del pastore; delinea, nella terza parte di gran lunga la più ampia delle altre, il modo con cui educare le diverse categorie dei fedeli, bisognose ciascuna di cure particolari, secondo le tendenze individuali che allontanano dalla virtù; e, infine, esorta il vescovo al rinnovamento personale continuo per rendere incisiva ed efficace la sua parola. Gregorio pensa che il pastore di anime deve completare la sua predicazione con la cura di ciascun individuo. Le fonti per l'individuazione e il profilo dei vizi, presentati a coppie per eccesso e difetto, e dei rimedi da applicare, sono i libri della Scrittura.

veniente assoggettare le parole dell'oracolo celeste alle regole di Donato». Per una rassegna di studi tra loro contrastanti circa il senso da dare a queste dichiarazione di Gregorio, rimandiamo al saggio di MASSA E., *Gregorio Magno e l'arte del linguaggio*, in AA.VV., *Gregorio Magno e il suo tempo*, II (= SEA 34), Roma 1991, 59-104. La fine analisi compiuta dall'autore sulla espressività del linguaggio gregoriano conferma l'autonomia del nostro autore dalle pastoie imposte agli scrittori dai maestri di grammatica e retorica: «Da due secoli – afferma E. Massa (p. 63) – abbondano e trionfano i grandi autori che rifiutano di scrivere su licenza dei grammatici e dei retori. Su questa linea si mosse Gregorio, proponendosi come antesignano dei grandi scrittori moderni che militano all'insegna della libertà nella creazione di un proprio linguaggio a livello dell'opera d'arte». Ed è il parere dominante fra gli studiosi degli ultimi decenni, che si riallacciano ai giudizi di molti autori medievali.

91. *Exp. in libr. prim. Regum*, III,27-28.

L'opera ebbe una grandissima diffusione nel Medioevo ed è letta con frutto anche oggi dai pastori di anime, costituendo, per il clero, quello che la *Regula Benedicti* fu per i monaci.

4.7. *I «Dialogi»*

L'opera di Gregorio che maggiormente oggi sta attirando l'attenzione degli studiosi sono i *Dialogi*, in 4 libri, scritti tra il luglio del 593, in cui Gregorio è ancora alla raccolta della materia, e il novembre del 594, in cui egli riceve la notizia della morte di Massimiano, vescovo di Siracusa, dato ancora vivo nel corso dei *Dialogi* stessi,[92] inviati a Teodolinda[93] per indurla alla conversione dallo scisma dei Tre Capitoli alla Chiesa cattolica. In essi Gregorio attesta la santità di molti vescovi, monaci, preti e anche uomini e donne della nobiltà e del popolo d'Italia a lui contemporanei, confermata dai miracoli, dalle profezie e dalle visioni. Il II libro è dedicato interamente a Benedetto di Norcia e si può affermare che contribuì, in modo rilevantissimo, se non determinante, alla fortuna dell'opera benedettina nei secoli posteriori. Il libro IV evoca i fatti straordinari atti a dimostrare l'immortalità dell'anima umana.

Gli studiosi in questi ultimi anni si sono interessati al valore storico dei personaggi dei *Dialogi* e dei suoi racconti, alle fonti da cui Gregorio assunse le notizie riportate, alle ascendenze con le quali l'opera si collega, al rapporto dei singoli episodi con la Scrittura, all'insegnamento ascetico e mistico che vi si intende trasmettere, al valore letterario e a quello simbolico dell'opera, al suo fine di mediazione fra tradizioni popolari diffuse in ambienti diversi e discorso dottrinale e parenetico, all'esaltazione degli «uomini di Dio» in opposizione agli «uomini di chiesa», alla lingua: una tematica che si va tuttora allargando e approfondendo. Nel complesso si tende ora a considerare i *Dialogi* un'opera tutt'altro che popolare, come si pensava che fosse.

Oggi poi si è ripreso il discorso, già vivo in ambiente protestante nei secoli XVI e XVII, ma poi abbandonato, della paternità dell'opera. La questione è stata risollevata da F. Clark come annunzio nel Convegno su Gregorio Magno tenuto a Chantilly (15-19 sett. 1982); come sviluppo nei due grossi volumi *The Pseudo-Gregorian Dialogues*, Leyden 1987, p. XII e 773; come ripresa in *The renewed Controversy about the Authorship of the Dialogues*, in AA.VV., *Gregorio Magno e il suo tempo*, II (= SEA 34), Roma 1991, 5-25.

92. Cf *Ep.*, III,50 nella quale Gregorio chiede a Massimiano, vescovo di Siracusa, notizie sull'abate Nonnoso di cui si parla in *Dial.*, I,7,1. A Massimiano, ancora in vita, si accenna in *Dial.*, I,7,1; III,36,1; IV,33,1. In *Ep.*, V,20, diretta al diacono Cipriano, Gregorio dice, come si è accennato nel testo, di aver avuto notizia della morte del vescovo nel novembre del 594.

93. *Hist. Lang.*, IV,5.

Sul tema, si è accesa la discussione soprattutto con le numerose recensioni ai due volumi del Clark. Noi però ricordiamo i due interventi di A. De Vogüé con *Grégoire le Grand et ses «Dialogues» d'après deux ouvrages récents*, in "Revue d'Histoire Ecclésiastique" 83 (1988) 281-348 e *Le Dialogues, oeuvre authentique et publiée par Grégoire lui-même*, in AA.VV., *Gregorio Magno e il suo tempo*, II (= SEA 34), Roma 1991, 27-40.

Noi ci siamo occupati dei *Dialogi* prima della controversia in tre saggi: RECCHIA V., *La visione di s. Benedetto e la «compositio» del secondo libro dei «Dialogi» di Gregorio Magno*, in "Revue Bénédictine" 82 (1972) 140-155; *S. Benedetto e la politica religiosa dell'Occidente nella prima metà del secolo VI dai «Dialogi» di Gregorio Magno* in "Romanobarbarica" 7 (1982-1983) 201-252 e *I protagonisti dell'offensiva romana antimonofisita tra la fine del quinto e i primi decenni del sesto secolo dai «Dialogi» di Gregorio Magno*, in AA.VV., *Grégoire le Grand*, Paris 1986, 159-169.

I temi da noi trattati: la *compositio* del secondo libro dei *Dialogi* e la compatta struttura di forma e contenuto della *Vita Benedicti*; la presenza nell'opera di tanti personaggi, come i papi Felice III, Agapito I, Giovanni I, i vescovi Dazio di Milano, Sabino di Canosa, Germano di Capua, i patrizi Liberio e Simmaco, il diacono Pascasio – tutti personaggi, come ribadisce il De Vogué in "Revue d'Histoire Ecclésiastique" 83 (1988) 286-287, impegnati come lo stesso Gregorio, nell'opposizione alla politica religiosa di Costantinopoli – sono dati che occorre tener presenti nella critica interna dei *Dialogi*.

4.8. Le «Epistule»

Dei quattordici libri del *Registrum Epistularum* ci siamo occupati trattando del pontificato di Gregorio Magno. A completamento di quanto si è detto, vorremmo ora accennare al problema della paternità delle 848 lettere della raccolta, paternità messa in dubbio, per una parte di esse, dal Norberg, l'illustre loro editore in CChr.SL 140 e 140 A.[94]

Occorre premettere che le lettere gregoriane sono divisibili in gruppi tra loro ben distinti; ci sono le lettere che noi chiamiamo della comunicazione personale e spirituale; quelle di governo della Chiesa; i promemoria destinati ai *rectores* dei *patrimonia pontificia* nelle varie province ecclesiastiche; i formulari per le nomine dei visitatori nelle

94. NORBERG D., *Qui a composé les lettres de saint Grégoire le Grand?*, in "Studi Medievali", III Serie, 21 (1980) 1-17.

chiese prive del proprio vescovo; per le comunicazioni di tali nomine o di nomine di vescovi alle chiese interessate; i formulari con cui si indicono le elezioni dei vescovi; o si dà ai vescovi la delega per la consacrazione di chiese e monasteri... Tali formulari già erano in uso nella cancelleria pontificia. Essi sul *Registrum* si aggirano sul 10% delle epistole.

Il Norberg distingue, più semplicemente, le lettere personali del pontefice indirizzate agli amici di Costantinopoli, ai re, ai patriarchi e a personaggi non soggetti all'autorità del pontefice, e quelle inviate ai suoi sudditi con i quali si usa un linguaggio, per così dire, burocratico e quindi più tipico di un ufficio di cancelleria. Il divario tra l'uno e l'altro gruppo è segnato anche dalla struttura di queste ultime redatte secondo uno schema ricorrente contraddistinto dal preambolo, l'*arenga*; l'*expositio* relativa al fatto che ha provocato l'intervento del papa; e la *dispositio* o la decisione presa dalla Santa Sede.

Le lettere personali o confidenziali si contraddistinguono secondo il Norberg per la bassa percentuale degli stichi in clausole metriche e ritmiche: su 100 stichi solo il 48,7% presenta la clausula. Questa percentuale corrisponde, si può dire con esattezza, alla frequenza delle clausule nelle altre opere di Gregorio, come ha rilevato Sr. Kathleen Brazzel:[95] una frequenza molto bassa nei confronti di quella che si riscontra negli autori della tarda latinità: in Leone Magno raggiunge il 92,2%, in Cassiodoro l'88,6%.

Nelle lettere invece di governo tale percentuale sale al 90%. Sulla base di questi dati il Norberg conclude che queste epistole appartengono nella formulazione agli addetti allo *scrinium* o alla cancelleria del Laterano: Gregorio parla di un *consiliarius* da lui incaricato, per ripicca, di redigere una lettera *de causis terrenis* a Mariniano, vescovo di Ravenna, che non rispondeva alle lettere dettate personalmente dal pontefice su problemi riguardanti l'anima di quel vescovo.[96] L'illustre studioso tuttavia riconosce che qualche lettera indirizzata ai *rectores* dei *patrimonia*, come l'*Ep.* I,42 sia stata dettata direttamente dal pontefice e ciò per il tono spiccatamente personale del testo e per le irregolarità nell'uso delle clausole.

Noi invece siamo del parere che a dettare tutte le lettere del *Registrum* – ad eccezione dei formulari in uso da tempo nella cancelleria pontificia, formulari sui quali pure Gregorio spesso interviene – sia stato il pontefice. Abbiamo per questo riscontrato mediante sondaggi

95. BRAZZEL K., *The Clausulae in the Works of St. Gregory the Great*, Washington, 1939.

96. *Ep.*, VI,33.

incrociati su lettere di ogni genere, quelle che risalgono certamente alla dettatura del papa e quelle che possono soggiacere all'interrogativo della paternità, la ricorrenza di espressioni caratteristiche uguali che attestano la comune provenienza delle epistole.

Gregorio in tutte le altre sue opere e nelle lettere della comunicazione personale presenta, nei confronti degli autori cristiani antichi, valori notevolmente bassi – e questo non è indice di un tonfo riguardo all'elevatezza dello stile – nel calcolo delle clausule sia metriche sia accentuative della sua prosa. Egli si comporta nelle epistole confidenziali, come nelle altre sue opere, da *praedicator*, mentre assume in pieno lo stile della cancelleria nelle sue lettere di governo. Il livello di questa assunzione è tuttavia vario secondo il tema trattato e i rapporti che intercorrono tra lui e le persone alle quali si rivolge. In epistole, per così dire impegnate, da leggere in pubblico, la percentuale delle clausole può arrivare al 100%; nelle lettere che costituiscono dei promemoria per i suoi rappresentanti nei *patrimonia* il pontefice inclina ad esprimersi in forma più spontanea e qualche volta confidente: in questo caso si potrebbe dire che naturalmente le clausole diminuiscono di numero. Quanto al *consiliarius* si potrebbero ricordare: Pietro e Teodoro entrambi *consiliarii* deputati *a nostro latere*, dice Gregorio, ai quali Gennaro arcivescovo di Cagliari può scrivere direttamente prospettando i suoi problemi. Essi avrebbero riferito al pontefice e, risposto sottoscrivendo, come è ovvio, di persona la lettera, per comunicare la volontà del papa.[97] Sono problemi che abbiamo diffusamente trattato nell'*Introduzione* al vol. V/1 di GMO, stampata da Città Nuova Editrice, Roma 1996.

4.9. Opere riguardanti l'azione liturgica

Gli interventi di Gregorio in campo liturgico vanno in una duplice direzione: quella testimoniata in modo diretto dalle fonti gregoriane sulla riorganizzazione della preghiera eucaristica e l'altra, la cui fonte di informazione risale al biografo Giovanni Diacono: *Vita Greg.*, III,6; II,17 sulla composizione di nuovi formulari liturgici il Sacramentario cioè e l'Antifonale.

Una prima rettifica, più generale, *in sacri altaris ministerio* si ha nel Concilio romano del luglio del 595, presieduto da Gregorio (c. I), in cui si stabilisce che durante la messa, non sia affidato ai diaconi, i quali debbono attendere alla predicazione e alla distribuzione

97. *Epp.*, IX,11 e XI,4.

delle elemosine, il canto liturgico, ma ai suddiaconi e agli ordini minori: accoliti, lettori... I diaconi proclameranno solo il Vangelo.[98]

Delle innovazioni più rilevanti della preghiera eucaristica siamo informati dall'*Ep.*, IX, 26 dell'ottobre del 598, indirizzata a Giovanni, vescovo di Siracusa. Il pontefice aveva modificato la litania *Kyrie eleison*, aggiungendovi il *Christe èleison* e facendola recitare, non come presso i Greci, tutti assieme, ma alternativamente dai chierici e dal popolo; aveva esteso a tutto l'anno liturgico, eccetto la quaresima, l'*alleluia*; e aveva introdotto il *Padre nostro* dopo il canone, perché, spiegava il pontefice, alla consacrazione seguisse la preghiera composta dal Signore e non una formula composta da un uomo. «Tale *Padre nostro*, precisa ancora il pontefice, presso i Greci è detto da tutto il popolo, mentre da noi è detto solo dal sacerdote».

Il papa era stato accusato, negli ambienti di Siracusa e Catania, per queste innovazioni, di aver seguito le usanze dei Greci, mentre egli ribadisce l'autonomia della iniziativa, riferendosi, per quanto riguardava l'*alleluia*, a un uso di Gerusalemme, divulgato da S. Girolamo – e qui tace la fonte – ai tempi di papa Damaso.

«Del resto, conclude il pontefice, se poi quella chiesa (di Costantinopoli) o un'altra ha qualcosa di buono, tanto io come coloro i quali mi sono inferiori e che cerco di tener lontani da ciò che è illecito, siamo pronti ad imitarlo. È uno stolto infatti colui che si crede il primo per il fatto che tralascia di apprendere quanto vede di buono».[99]

A proposito della disponibilità in campo liturgico ad accogliere quanto di meglio si riscontra dappertutto, ricordiamo qui ciò che il pontefice suggerisce ad Agostino di Canterbury nelle *Interrogationes et responsiones*, II: *Novit fraternitas tua Romanae ecclesiae consuetudinem, in qua se meminit nutritam. Sed mihi placet ut, sive in Romana ecclesia sive in Galliarum seu in qualibet ecclesia aliquid invenisti, quod plus omnipotenti Deo possit placere, sollicite eligas.*[100]

Quanto alla riforma del *Sacramentario*, Giovanni Diacono (in *Vita Gregorii*, II,17) così si esprime: *Sed et Gelasianum codicem de Missarum solemniis, multa subtrahens, pauca convertens, nonnulla superadiiciens..., in unius libri volumine coarctavit.* Il testo però del Sacramentario giunto a noi è copia di quello inviato da papa Adriano I verso il 785-786 a Carlo Magno, costituito dalla redazione gregoriana arricchita dalle aggiunte che nel frattempo erano intervenute nell'uso della liturgia romana.

98. *Ep.*, V,57a (= MGH, Epistulae, I, 363).
99. *Ep.*, IX,26.
100. *Registrum Ep.*, lib. II, *Appendix*, XI: ed. MINARD P. (= SC 371, 492).

A Gregorio è attribuito dalla tradizione anche un *Antifonale-Responsoriale*. A tale proposito Giovanni Diacono (*Vita Greg.*, II,6) dice: *Antifonarium centonem cantorum studiosissimus nimis utiliter compilavit; scholam quoque cantorum quae hactenus eisdem institutionibus in sancta Romana Ecclesia modulatur, constituit.* Oggi, le indagini abbinano lo studio dei testi liturgici con quello del primitivo canto salmodico nelle sue varie stratificazioni. Dom Jean Claire in questa prospettiva ha rilevato che le messe e l'ufficio dell'Avvento a Roma si staccano dai moduli tradizionali romani per aderire a quelli di provenienza gallica. Lo stesso fenomeno si verifica riguardo alla Settuagesima, alla Quaresima, al tempo di Passione. Ora si sa che questi tempi liturgici di Avvento e Quaresima si stabilizzarono a Roma alla fine del VI secolo, all'epoca di Gregorio Magno. Si potrebbe quindi scorgere nella centonizzazione di cui parla Giovanni Diacono un modo per esprimere l'apertura di Gregorio agli influssi provenienti direttamente o tramite l'intermediazione di Milano dalle chiese d'Oltralpe.[101]

5. La metodologia esegetica

Abbiamo detto, trattando delle Omelie su Ezechiele, che Gregorio Magno non è un teologo speculativo, ma un esegeta: il suo pensiero lo si deduce dal commento del testo sacro: quello di base che egli affronta, come i libri di Giobbe, di Ezechiele, alcuni brani evangelici..., e quello di appoggio che egli evoca nello sviluppo dei temi di volta in volta da lui trattati. È ovvio quindi che, prima di esaminare le linee fondamentali della sua dottrina, si accenni alla metodologia esegetica del nostro autore.

Gregorio parte da un'analisi quanto mai attenta del testo sacro che fondamentalmente segue nella *Vulgata*. Ma ha sempre presente anche la *Vetus* e la LXX. Una volta, nelle Omelie su Ezechiele (I,7,23), rivela di aver esaminato attentamente: *sollecite perscrutantes*, egli dice, il testo di Aquila, Teodozione e Simmaco. Da questo si deduce che egli poteva accedere alla tetrapla presente o nella biblioteca del Laterano o in quella raccolta da Papa Agapito I, d'accordo con Cassiodoro, nel palazzo avito di Gregorio sul Celio, per la costituzione in Roma di una scuola di esegesi biblica sul tipo di quella di Alessandria e di Nisibi.[102]

101. CLAIRE J., *La musique de l'Office de l'Avent*, in AA.VV., *Grégoire le Grand*, Paris 1986, 648-659; GILLET R., s. v. *Grégoire Ier le Grand*, in *DHGE* 21 (Paris 1986) 1413-1414.

102. CASSIODORO, *Institutiones*, praef. 1.

Dopo la stabilizzazione del testo biblico per la correttezza della *lectio*, l'attenzione dell'esegeta si concentra ordinariamente, quando il testo stesso lo richiede, sul significato letterale. Questo è esaminato e sviluppato in tutte le sue implicanze dalla esortazione morale alla trattazione della vita intima di Dio, che fa da richiamo ai più alti livelli della contemplazione. Gregorio, pur essendo un esegeta simbolista, dà ampio respiro al commento della *littera* perché considera la Scrittura in sé come suona un messaggio di Dio all'uomo.

Dopo il commento letterale il nostro autore si sofferma sul senso tipico che comporta il riferimento a Cristo e alle vicende della sua vita, agli apostoli e alla Chiesa, come si presenta nei suoi primordi.

Il tramite del passaggio è il simbolo rappresentato in via generale dal termine o dall'immagine ritenuti dall'esegeta di maggiore rilievo nel lemma biblico che di volta in volta si commenta. Difatti, Gregorio, dopo aver sottolineato nei *Moralia* il significato di «Iob» (*dolens*) e di «Hus» (*consiliator*), la patria di Giobbe, nel primo lemma del testo sacro, e dopo aver accostato fra loro i due termini come nella struttura della sentenza biblica, conclude: Giobbe abita nella terra di Hus perché la sapienza incarnata, che sostenne per noi il dolore della passione, fece dei cuori dediti ai consigli della vita la sua dimora.

Sviluppando il senso tipico, Gregorio va con la mente di continuo alle pagine del NT e cerca di accostare – quando sta commentando l'AT – i due testi dell'AT e NT e di vedere nel vecchio patto lo specchio che anticipa il nuovo.

Perché il commentario abbia una sua coerente continuità, il nostro autore fissa alcune immagini di fondo che egli richiama spesso nel corso della sua esegesi a un determinato libro biblico. Così, nei *Moralia*, Giobbe è Cristo, la moglie di Giobbe rappresenta la vita degli uomini carnali; gli amici Eliphaz, Baldad, Sophar sono gli eretici; Heliu è la personificazione del fedele presuntuoso. A questi simboli fondamentali si affiancano altri di non minor peso che costituiscono con i primi come l'intelaiatura del commentario: i sette figli di Giobbe sono gli apostoli o i *praedicatores*; le tre figlie le *infirmiores fidelium mentes* o le tre categorie dei fedeli che compongono la Chiesa: i coniugati santi, i *continentes* e i *pastores*.

Trattando del significato morale o spirituale, Gregorio fa riferimento alla Chiesa attuale e quindi alle singole anime, al *Corpus Christi*, egli dice, *quod nos sumus*. La strada è aperta naturalmente dal significato tipico, su cui in certo qual modo quello morale si poggia, come la vita intima di ciascun fedele deriva dal Capo al quale è unito. Anche in questo caso il nostro esegeta segue il metodo di far leva sulle parole o immagini-chiave dei lemmi scritturistici: ma il significato di queste

parole cambia secondo la prospettiva diversa nella quale l'esegeta si pone. Per il senso tipico egli è orientato, come abbiamo detto verso il NT; qui, invece, egli guarda a un modello di *humanitas christiana* che si è formato nella familiarità con i testi scritturistici, nella pratica, dell'ascesi da lui stesso compiuta e nella esperienza di vita contemplativa che ha acquisita. Dando, ad esempio, il significato tipico del numero sette, Gregorio ne chiarisce prima la composizione – il 7 risulta dalla somma del primo pari con il primo dispari – per sottolineare che esso significa la perfezione espressa nei giorni della creazione, il riposo sabbatico, l'anno giubilare. Passa quindi al rapporto con il NT, notando che il sette dà, con la moltiplicazione del tre con il quattro, il dodici, il numero degli apostoli che predicano la Trinità nelle quattro parti del mondo. Nel dare il significato morale dello stesso numero, sempre sottintendendo il valore di perfezione che esso comporta, Gregorio va con il pensiero ai sette doni dello Spirito Santo, che raggiungono la perfezione del *denarius* – *decem, deni* – con le virtù della fede, della speranza e della carità: 7 + 3 = 10.

Rimandiamo per maggiori dettagli a un nostro studio particolare sul metodo esegetico di Gregorio Magno.[103] Per concludere diremo che spesso il commento gregoriano, seguendo questa strada, diventa, un sottile intreccio di passaggi e richiami, finendo per delineare pagine di esegesi che, qualche volta possono sembrare ingegnose, ma che sono sempre coerenti con il proposito di presentare particolari diversi di un disegno fondamentalmente unitario che rende il nostro autore maestro del medioevo cristiano.

6. La dottrina ascetica e mistica

Gregorio non ama i *proposita infinita* cioè le trattazioni sistematiche e astratte, anche se, quando l'opportunità lo richiede, egli dà prova di grande acume nell'analisi di un determinato tema dottrinale e di grande capacità di sintesi nel coordinare i diversi aspetti di un particolare assunto, diremmo, teologico. Lo notiamo con molta chiarezza nella contrapposizione che egli stesso sottolinea tra la prima e le altre omelie su Ezechiele.

Nella prima omelia, appunto, egli tratta della profezia, dichiarando di voler dare del fenomeno profetico, non certo una definizione sostanziale, ma una *notio per partes* – l'unica possibile di un fenomeno sopran-

103. RECCHIA V., *Il metodo esegetico di Gregorio Magno nei Moralia in Iob. (ll. 1; 2; 4,1-47)*, in "Invigilata lucernis" 7-8 (1985-86) 13-62.

naturale che sfugge alla determinazione dell'intelletto umano. Ne offre, invece, una descrizione – così come il carisma profetico risulta dalle fonti scritturistiche – facendo appello alle categorie della *quantitas* e della *qualitas*.[104] Prende le mosse dall'etimologia, facendo derivare *prophetia*, come molti padri (Ireneo, Ambrogio, Cassiodoro) da *prophanai* e non, come giustamente fanno Eusebio e Agostino, da *prophainein*. Ma nell'approfondimento del fenomeno profetico, che di per sé non consiste tanto nelle predizione del futuro, quanto nel riprodurre il modo di riconoscere di Dio al quale tutto è presente e che rivela ciò che è occulto, pensa a *prophainen*.

I tempi della profezia, prosegue Gregorio, sono tre: il futuro, ma anche il presente e il passato. A conferma dell'enunciato il pontefice adduce le rispettive testimonianze bibliche che in questa omelia – e qui soltanto nel commentario – confermano l'enunciato teorico dell'esegeta e non sono oggetto della sua meditazione. La trattazione astratta di temi teologici avrebbe comportato nel nostro autore una posizione molto diversa da quella abitualmente assunta da lui nei confronti della parola divina. Alle testimonianze seguono le *probationes*, basate anch'esse sui *testimonia* e non, come nelle cause umane, sui documenti. La verità di *Gen* 1,1 è confermata dalla profezia sul futuro di Giacobbe in *Gen* 49,10.[105]

Dopo aver trattato delle quantità temporali: presente, passato e futuro, Gregorio passa ai "modi" e alle qualità della profezia, intendendo per "modi" le parti di un'unica *res* e per *qualitates*, le differenti specie, perché lo spirito di profezia non tocca l'animo del profeta né sempre né allo stesso modo. C'è quindi un elenco di 8 *distinctiones*, disposte a *gradatio*, con cui la profezia si presenta nella Scrittura. Talora, infatti, prosegue il nostro autore, lo spirito di profezia tocca l'animo del profeta riguardo al presente e non riguardo al futuro; talora lo tocca riguardo al futuro e non al presente... Si passa, quindi, alle 3 qualità relative allo spazio; alla discontinuità con cui i profeti sono investiti dallo spirito profetico; al diverso comportamento dei falsi e dei veri profeti in caso di errore.

104. Cf RECCHIA V., *Le omelie di Gregorio Magno su Ezechiele (1-5)*, Bari 1974, 43ss. e la relativa documentazione.

105. *Hom. in Hiez.*, I,1,2: *Sciendum quoque est quia prophetiae tempora invicem sibi concinunt ad probationem, ut aliquando ex futuris praeterita, aliquando vero ex praeteritis probentur futura. Dixerat enim Moyses: «In principio creavit Deus caelum et terram»* [*Gen* 1,1]. *Sed quis crederet quia verum de praeterito diceret, si de futuro etiam aliquid non dixisset? In ipsius etenim libri fine, in cuius exordio illa de praeterito dixerat, aliquid prophetiae per Iacob vocem de venturis permiscuit, dicens: «Non auferetur sceptrum de Iuda, et dux de femoribus eius, donec veniat qui mittendus est, et ipse erit expectatio gentium»* [*Gen* 49,10].

Dopo tutte queste *distinctiones* – è la trattazione sulla profezia, più organica e più vasta che abbiamo riscontrato negli scritti dei Padri a noi pervenuti – Gregorio dice di aver fatto un esercizio di navigazione nel chiuso di un porto, ripromettendosi di affrontare, con l'approccio diretto al testo di Ezechiele, la vastità dell'oceano.

Il passaggio dal *propositum infinitum* alla causa circostanziata, che il pontefice preferisce, è segnato dall'attenzione prestata alla storia, cioè alle persone e alle circostanze in cui le persone agiscono: *Usus propheticae locutionis est ut prius personam, tempus, locumque describat, et posmodum dicere mysteria prophetiae incipiat, quatenus ad veritatem solidius ostendam, ante historiae radicem figat, et fructus spiritus per signa et allegorias proferat.*[106] E l'esegeta comincerà subito, nella seconda omelia, con il commento ai primi cinque versetti del testo di Ezechiele, a identificare il Cristo, che è il prototipo dei profeti, nella figura di Ezechiele e nelle *circumstantiae* che si presentano ad apertura del testo sacro – *circumstantiae* lette simbolicamente –, per poi inoltrarsi nelle omelie seguenti a delineare, con particolari sempre più dettagliati, la figura di chi è chiamato, imitando il Cristo, a impersonare il carisma della profezia.

Ci siamo soffermati ad analizzare, volendo trattare della dottrina ascetica e mistica di Gregorio, ancora su alcuni aspetti del metodo esegetico del pontefice, per evidenziare la difficoltà che si prova nel tradurre in linguaggio a noi più vicino – e noi ci esprimiamo ordinariamente, volendo parlare di dottrina, mediante *proposita infinita*, per astrazione – il contenuto delle opere gregoriane. Ma l'operazione del passaggio, in questo caso, dall'ipotesi circostanziata, la *causa*, alla tesi comune, il *propositum*, va fatta per intenderci meglio. Del resto il nostro autore è, come abbiamo visto a proposito della profezia, aperto anche a questa forma di pensiero, sebbene, volendo parlare di ascetica e di mistica, preferisce ricorrere quasi sempre alla *historia*, al comportamento delle singole persone e alla lettura simbolica del testo biblico. Egli, per la familiarità con la Scrittura, si è formato un'idea molto chiara del cammino che ogni anima deve seguire, partendo dalla sua personale situazione morale, per assimilarsi a Dio e raggiungere la contemplazione. E potrebbe comporre, come avviene nella *Regola pastorale*, il relativo trattato. Ma avrebbero perduto egli e il lettore il contatto vivo con la parola di Dio che si fa persona nel Verbo incarnato.

Il profilo della dottrina gregoriana in campo di ascetica e mistica

106. *Hom. in Hiez.*, I,2,1. Per il passaggio dal *propositum* alla *causa* circostanziata, si veda RECCHIA V., *Le omelie di Gregorio Magno*, *o. c.*, 71-128.

è stato ben delineato da dom Gillet R., s. v. *Grégoire le Grand*, in *Dictionnaire de Spiritualité* 6 (Paris 1967) 881-910, a cui rimandiamo. Ma vorremmo premettere alla nostra brevissima sintesi quello che lo stesso Gillet scrive concludendo la voce *Grégoire I^er le Grand* in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique* 21 (Paris 1986) 1414: Gregorio non ha modificato e neppure fissato, come spesso capita di leggere, gli elementi tradizionali del pensiero teologico riguardante gli angeli, la condizione dell'anima umana separata dal corpo, il purgatorio e in genere l'escatologia primitiva del cristianesimo.[107] Egli ha incontestabilmente contribuito allo sviluppo del pensiero riguardante la classificazione dei vizi capitali e delle virtù, la diversa gravità dei peccati, i doni dello Spirito santo e soprattutto ha tracciato il cammino che le anime debbono percorrere, per il raggiungimento dell'assimilazione a Cristo e dell'unione con Dio, e per superare tutti gli ostacoli e le insidie del demonio che si incontrano nell'ascesi e nella mistica cristiana. E su questi punti la sua influenza per tutto il Medioevo è innegabile.

Ma venendo a maggiori particolari, nel rievocare la dottrina spirituale del grande pontefice, occorre precisare che l'ascesi, alla quale secondo Gregorio tutti i cristiani vengono indistintamente chiamati, comprende la purificazione del cuore, la compunzione, la penitenza, l'esercizio dell'umiltà. Questa ascesi si esercita nei diversi generi di vita o stati della comunità cristiana: nel matrimonio, nelle varie forme di consacrazione religiosa sia eremitica che cenobitica e, al vertice della *societas* ecclesiale, nei *rectores* o pastori.

È una strada faticosa quella che ogni cristiano deve percorrere, insidiata dal demonio, dalle passioni, dalle prove che sono di volta in volta mezzo di espiazione, o di purificazione, o segno di misericordia da parte di Dio. Il cammino è di per sé triste, ma si incontrano squarci di luce e di gioia.

Vanno così maturandosi le condizioni per raggiungere l'esperienza del divino nella contemplazione, soprattutto se l'anima ne agevola l'invadenza mediante la conoscenza di sé nel raccoglimento, l'umiltà, la purezza del cuore, il timore di offendere Dio e la compunzione.

Si entra quindi nel campo della mistica che anticipa su questa terra, sebbene siamo nell'ambito proprio della fede, il godimento di Dio che attende il giusto nella eternità. E qui il problema si riduce

107. Cf VOGEL C., *Deux conséquences de l'eschatologie grégorienne: la multiplication des messes privées et les moines-prêtres*, in AA.VV., *Grégoire le Grand*, Paris 1986, 267-276, e la risposta del De Vogué in *Grégoire le Grand et ses «Dialogues» d'après deux ouvrages récents*, in "Revue d'Histoire Ecclésiastique" 83 (1988) 288-290.

al linguaggio espressivo di una esperienza che non è facilmente comunicabile, se non attraverso simboli.

Gregorio esprime l'unione dell'anima con Dio in termini di conoscenza amorosa e di visione, come s. Agostino e s. Bernardo, in contrapposizione con la mistica della notte che dallo Pseudo-Dionigi passa in Giovanni Taulero, Giovanni Ruysbroec, Giovanni della Croce. Il nostro autore, che tende sempre commentando la Scrittura a condurre gli ascoltatori al raccoglimento contemplativo, ha una certa diffidenza nei confronti delle immagini proprie dell'amore umano e del matrimonio,[108] anche se commenta il *Cantico dei Cantici* e parla spesso dei rapporti di Cristo con la sua sposa: la Chiesa o la singola anima. L'esperienza di Dio, per la rapidità del suo passaggio e la frequenza del suo rinnovarsi comporta il coinvolgimento di tutto l'essere umano e richiede il ricorso a numerose altre immagini che rendano in vario modo quello che il mistico prova nei momenti felici del suo colloquio con Dio. Gregorio ricorre così ai sensi spirituali, alla visione della luce *per fenestras* e *per rimas*. Parla di *acies mentis*, di cima dell'anima, di sguardo e pupilla, di *reverbatio*, di penne, di *volatus*. L'utilizzazione dell'una o dell'altra di queste immagini è ordinariamente suggerita dal contesto biblico su cui si medita.

Ma converrà richiamarci alla parola del nostro autore per renderci conto di come l'anima si accosta a questi vertici e come ne rimane trasformata. Ci rifacciamo all'ottava omelia che conclude la prima parte del commento a Ezechiele, nella quale Gregorio è impegnato a tracciare ai *rectores animarum* quel cammino che essi, al vertice della vita cristiana, debbono aver percorso e insegnare alle anime loro affidate, contemperando in sé, come fanno gli apostoli e san Paolo, l'azione e la contemplazione.

Il nucleo centrale dell'omelia è costituito dal commento a *Ez* 1, 24b-25: *Cum starent (animalia) dimittebantur pennae eorum. Nam cum fieret vox super firmamentum quod erat super capita eorum, stabant et dimittebant alas suas.* Il senso complessivo del passo sta nel fatto che gli esseri viventi (*animalia*) stanno in piedi (*stant*), quando considerano in atteggiamento contemplativo (*intenta contemplatione*) gli attributi divini; mentre depongono le ali quando, considerando gli eccelsi pensieri di Dio, avvertono la miseria delle proprie doti. Ma l'analisi delle singole parole del testo sacro porta l'esegeta a concentrare la sua attenzione sulla frase *cum fieret vox super firmamentum*. C'è, prosegue Gregorio nel suo commento, una voce della carne, una voce del-

108. Un accenno ai rapporti d'amore degli sposi si riscontra solo in *Mor.*, V,6; *Hom. in Ev.*, XII,4.

l'anima,[109] una voce del firmamento e una voce sopra il firmamento. Il mistico si raccoglie facendo tacere le prime due e, concentrandosi sulle altre, fa prevalere infine l'ultima.

La voce della carne è, per esempio, quella che non permette il silenzio delle immagini dopo una giornata di impegno nelle occupazioni terrene, impedendo il raccoglimento e la compunzione necessari all'orazione. Quando, dominate le immagini corporee, riusciamo a concentrarci in noi stessi e a fissarci sulla natura dell'anima, avvertendo la parte intellettiva dell'anima stessa, lo spirito vivificato dalla potenza del Creatore e che vivifica a sua volta il corpo, ci accorgiamo che tale spirito è soggetto all'oblio e alla mutabilità ed è vittima dell'abbattimento e dell'esaltazione. È la voce dell'anima che rimane al di sotto del firmamento.[110] Per Gregorio il discorso mistico oltrepassa i confini della concentrazione su di sé, per raggiungere un obietto che supera l'uomo e perfino, come è detto dopo, gli angeli.

Ma, trascendendo l'anima, prosegue il nostro pontefice, noi cerchiamo la voce che viene dal firmamento, cioè dagli angeli confermati in grazia, e percepiamo in essi l'infinito tripudio della visione divina, la loro gioia senza limiti, il loro amore senza amarezza. Sono voci però che appartengono ancora al mondo creato, mentre occorre fissare gli occhi nella luce del creatore.[111] E qui Gregorio cerca di esprimere l'esperienza di Dio presente con la sua assenza e la sua azione di creatore, conservatore e giudice nell'universo.[112] È la voce al di sopra del firmamento.

Dopo averci fatto udire queste voci il nostro autore, sempre sulla traccia del testo sacro – l'espressione commentata è (*animalia*) *dimittebant alas suas* – ritorna all'atteggiamento del mistico dopo l'esperienza del divino: egli abbassa le ali per l'umiltà, poiché ai suoi occhi appaiono ben poca cosa le sue virtù.[113]

L'anima torna ad ascoltare la propria voce, il cui tono è tuttavia radicalmente cambiato dopo che ha sperimentato l'ineffabile. Gregorio fa quindi toccare con mano questo cambiamento in Mosè, Isaia, Geremia, Daniele, Giobbe. Si può considerare così concluso il cammino che, come lo stesso Gregorio sottolinea, l'uomo inizia con l'adesione alla fede e percorre sulle tracce della Scrittura.

Ci siamo sforzati di ripercorrere, seguendo il nostro autore, una volta il cammino che dalla terra porta al cielo sulla base del testo scritturistico. Ma questo cammino Gregorio lo ripercorre infinite volte

109. *Hom. in Hiez.*, I,8,12.
110. *Hom. in Hiez.*, I,8,14.
111. *Hom. in Hiez.*, I,8,15.
112. *Hom. in Hiez.*, I,8,16.
113. *Hom. in Hiez.*, I,8,17.

nelle sue opere, nelle quali è continuamente alla ricerca del passaggio di Dio. Non delinea una sua dottrina, ma si pone come guida – e di qui la nostra insistenza sul metodo – a coloro che sono con lui alla ricerca di un'esperienza che anticipi, sia pure *raptim et per rimas*, la visione divina. È questa la sua caratteristica che lo fece maestro del Medioevo e lo ripropone guida ai nostri giorni.

ANTOLOGIA

Il testo riguardante la vita, le opere e il pensiero di Gregorio Magno redatto da Don Bosio (*Iniziazione ai Padri*, 2, Torino 1969[2], 527-544) l'abbiamo interamente sostituito. Gli studi sul grande pontefice in quest'ultimo trentennio si sono moltiplicati e approfonditi in modo tale che la sua figura si pone, oggi, accanto, se è lecito esprimersi così, alle massime personalità nella storia della Chiesa e dell'Occidente, e in quella delle lettere cristiane con la sorprendente caratteristica della ricchezza e delle varietà dei campi in cui il nostro autore interviene in maniera determinante.

Gregorio, conclude il suo profilo Don Bosio a p. 531-532, «non fu un teologo, né un letterato, né un erudito»; egli, pur somigliando a S. Ambrogio e a Leone Magno, «rimane molto inferiore ad essi nella profondità del pensiero e nella cultura». Egli «non ama la cultura, perché la ritiene un pericolo morale; non ama neppure la classica bellezza della forma, perché gli pare vuota, frivola e impura».

Il giudizio del Bosio rispecchia il pensiero corrente ai suoi tempi su Gregorio, visto prevalentemente alla luce delle sue scelte operative che rivelano «lo zelo di un santo e la chiaroveggenza di uno dei più grandi geni pratici che siano stati sulla cattedra di Pietro», per cui è considerato come il «primo maestro delle generazioni medioevali».

L'antologia raccolta dal Bosio rispecchia, attingendo al quarto libro dei *Dialogi* (IV, 25,2-26; 40,13-43,5; 57,8ss.) il pensiero del pontefice riguardo al purgatorio, alla vita dell'anima separata dal corpo e alla efficacia delle cosiddette messe gregoriane, e, in ultimo, ci presenta dal *Registrum Epistularum* (VI,53) l'esortazione ai monaci inviati per l'evangelizzazione degli Anglosassoni ad essere coraggiosi e costanti nell'opera intrapresa.

Nello scegliere i brani da inserire nell'antologia, seguiamo, nei limiti consentiti, il contenuto e l'ordine del saggio sulla vita, le opere e il pensiero di Gregorio, situando al posto loro dovuto i passi antologici già scelti da don Guido Bosio. Non ci leghiamo rigidamente all'ordine cronologico, al quale abbiamo fatto riferimento, presentando le singole opere.

1. Dalla contemplazione all'azione, militare, politica, amministrativa

Abbiamo detto che l'epistolario gregoriano è attraversato da una duplice vena di tristezza: quella derivante dalla nostalgia della quiete monastica, con la relativa esperienza contemplativa, e quella dovuta alla presenza, che era continua minaccia di morte e devastazione, dei Longobardi sul suolo d'Italia. Su questo tema insistono i primi brani che presentiamo: l'*Ep.* I,5 a Teoctista, sorella dell'imperatore Maurizio, alla quale Gregorio esprime il suo rimpianto per aver perduto la quiete monastica; e la conclusione dell'ultima omelia su Ezechiele: la X del II libro.

Ep., I, 5 (ottobre del 590)

Gregorio a Teoctista, sorella dell'imperatore[1]

Non posso esprimere a parole con quanta devozione il mio cuore si prostri davanti alla vostra venerabilità. Tuttavia non faccio la fatica di manifestare i miei sentimenti poiché, anche se taccio, nel vostro cuore leggete ciò che provate del mio attaccamento. Ma mi meraviglio che, nella presente congiuntura,[2] in cui ho assunto l'ufficio pastorale, congiuntura per la quale, sotto il pretesto dell'episcopato, sono stato ricondotto nel mondo e sono sottoposto a tante preoccupazioni terrene, quante non ricordo di averne subite neppure nella vita secolare, mi meraviglio dico, che mi abbiate privato dei conforti che da tempo mi concedevate. Ho perduto le grandi gioie della mia quiete e, mentre sono sceso in basso interiormente, sembro di essere asceso esteriormente. Cercavo ogni giorno di estraniarmi dal mondo, di allontanare dagli occhi della mente tutti i fantasmi corporali, di contemplare con gli occhi dello spirito le gioie del cielo e dicevo non solamente con la bocca, ma dal profondo del cuore, anelando alla visione di Dio: *A te ha detto il mio cuore: ho cercato il tuo volto, il tuo volto, o Signore, cercherò.*[3] Non desiderando e non temendo nulla in questo mondo, mi sembrava di stare in certo modo sulla cima delle cose, così che credevo quasi realizzato in me, per la promessa del Signore,

1. A Teoctista, sorella dell'imperatore Maurizio come apprendiamo in questa lettera, Gregorio indirizzò tre epistole: I,5; VII,23; XI,27. Fra di esse la presente è la più profondamente partecipata, quella in cui il pontefice si esprime come in *Ep.*, IX,228 con Leandro, vescovo di Siviglia, un amico molto intimo del papa, al quale Gregorio dedicò i *Moralia in Iob*.
2. Il termine «congiuntura» traduce il latino *continentia*, usato da Gregorio in questa lettera nel duplice significato di «congiuntura», appunto, al singolare; e di *agendi rationes*, modi di agire, al plurale *continentiae*, che noi specifichiamo in questo caso particolare con «conforti». Il modo di agire di Teoctista verso Gregorio era stato sempre confortevole, eccetto che, dice il pontefice, nel non aver impedito la sua elevazione al pontificato: *Miror autem quod in me collatas dudum continentias vestras ex hac moderna pastoralis officii continentia distraxistis.*
3. *Sal* 27 (26),8.

ciò che avevo appreso dal profeta: *Ti innalzerò sulle altezze della terra*.[4] È innalzato infatti sulle altezze della terra colui che calpesta con il disprezzo del cuore anche quei beni che sembrano elevati e gloriosi nella vita presente.

Ma di colpo dall'apice delle cose, spinto dal turbine di questa tentazione, sono precipitato nei timori e nelle ansietà, perché, sebbene per me non ho paura di nulla, temo tuttavia molto per coloro che mi sono affidati. Sono sbattuto da ogni parte dai flutti delle occupazioni e sono sommerso dalle tempeste, al punto che posso dire: *Sono sprofondato nel profondo del mare e la tempesta mi ha sommerso*.[5] Dopo aver sbrigato le faccende del mio ufficio, desidero ritornare all'intimità del cuore, ma non posso: ne sono tenuto lontano dal tumulto dei vari pensieri. Per questo mi ritrovo lontano da ciò che è dentro di me, da non poter obbedire alla parola del profeta che dice: *Ritornate al cuore, voi prevaricatori*.[6] Oppresso invece da sciocche immaginazioni, sono costretto solo ad esclamare: *E il mio cuore mi ha abbandonato*.[7] Amai la bellezza della vita contemplativa, come una Rachele sterile, ma vedente e bella: essa è meno feconda per la sua quiete, ma penetra più a fondo nella luce. Invece, non so per quale giudizio, di notte si è congiunta con me Lia, cioè la vita attiva, feconda ma cisposa, che vede meno, ma partorisce di più. Mi ero affrettato a sedere con Maria ai piedi del Signore a raccogliere le parole delle sue labbra, ed ecco sono costretto a sfaccendare, come Marta nelle mansioni esteriori e a occuparmi di molte cose.[8]

Hom. in Hiez., II,10,24

Ecco quanto con l'aiuto del Signore abbiamo cercato di meditare con voi, fratelli carissimi. Nessuno però mi rimproveri se ora pongo fine ai miei discorsi, perché, come tutti potete vedere, le nostre tribolazioni sono cresciute oltre misura. Da ogni parte siamo circondati dalle spade, da ogni parte temiamo imminente il pericolo di morte. Alcuni ritornano da noi con le mani troncate, altri sono stati fatti prigionieri, di altri ci giunge notizia che sono stati uccisi. Ormai sono costretto ad interrompere il commento, *perché l'anima mia sente il tedio della vita*.[9] Nessuno mi chieda più di occuparmi della sacra Scrittura,

4. *Is* 58,14.
5. *Sal* 69 (68),3.
6. *Is* 46,8.
7. *Sal* 40 (39),13.
8. Per il tema della contrapposizione tra vita attiva e vita contemplativa, tanto caro Gregorio, vedi *Hom. in Hiez.*, I,3,9; II,2,9. Occorre però ricordare qui che per il nostro autore al vertice della vita cristiana sono i *doctores* o i *praedicatores* che alternano l'azione apostolica e la contemplazione.
9. *Gb* 10,1.

perché un pianto funebre è la mia arpa, e il mio flauto una voce in lacrime.[10] L'occhio del cuore non riesce più a rimanere vigile nella meditazione dei misteri, perché *l'anima mia sonnecchia per la tristezza.*[11] L'animo gusta meno la lettura sacra, *perché dimentica di mangiare il mio pane per il mio lungo gemere.*[12] Come faccio a parlare dei mistici sensi della sacra Scrittura se non mi è consentito di vivere? E come posso preparare dolci bevande per gli altri se ogni giorno son costretto ad inghiottire amarezze? Che cosa ci rimane dunque da fare, se non rendere grazie con lacrime in mezzo alle sciagure che soffriamo per le nostre iniquità? In realtà, colui che ci ha creati è diventato per noi anche Padre in virtù dello Spirito di adozione che ci ha donato. E qualche volta nutre i figli con pane, qualche volta li corregge con la verga, per prepararli, attraverso dolori castighi e doni all'eredità eterna. Perciò sia gloria all'onnipotente nostro Signore Gesù Cristo, che è Dio e vive e regna, col Padre nell'unità dello Spirito santo, per tutti i secoli dei secoli. Amen.

2. I principi ispiratori della riforma agraria

Non abbiamo potuto, per mancanza di spazio, descrivere nei dettagli la riforma agraria compiuta dal pontefice a vantaggio dei lavoratori nei *patrimonia* della Chiesa di Roma: coloni liberi ed *adscripticii, mancipia, dediticii,* liberi lavoratori salariati e alla giornata, *actionarii, conductores, defensores* e *rectores*. Abbiamo voluto invece insistere sulle motivazioni ideali e i principi da cui il pontefice si lasciò condurre in questa complessa riforma. E ciò allo scopo di ribadire che egli operava non soltanto sotto la spinta del bisogno immediato dei ricchi decaduti e dei poveri, ma per risolvere un problema che urgeva tanto per le necessità immediate quanto per l'incremento della produzione a vantaggio di tutti e, in modo speciale, per uniformare le sue scelte ai dettami della Scrittura, riguardo all'uso della proprietà e della ricchezza. Riportiamo su questo tema *Regula pastoralis,* III,21.

Regula pastoralis, III,21

Come esortare quelli che non bramano i beni altrui ma restano attaccati ai propri, e quelli che, pur donando del loro, rubano agli altri.

Bisogna correggere in modo diverso quelli che non bramano la roba degli altri, ma neppure donano la propria, e quelli che elargiscono i loro beni senza però desistere dal rubare quelli degli altri. Bisogna

10. *Gb* 30,31.
11. *Sal* 119 (118),28.
12. *Sal* 102 (101),5-6.

dire a quelli che non sono né avidi né generosi di ricordare che la terra da cui sono stati tratti è un possesso di tutti gli uomini, e quindi produce senza distinzione i beni di cui tutti si possono servire. Non devono quindi ritenersi senza colpa coloro che giudicano esclusivo possesso un dono che Dio ha dato per tutti: rifiutandosi di elargire i beni ricevuti, in certo modo procurano la morte del prossimo, perché giorno per giorno lasciano in preda alla morte tutti i poveri ridotti all'estremo, ai quali rifiutano ogni soccorso che sarebbe loro dovuto. Quando infatti diamo ai miseri ciò di cui hanno stretto bisogno, compiamo una restituzione più che un dono, rendiamo omaggio alla giustizia più che compiere un atto generoso. Per questo la Verità stessa, per esortarci a compiere la beneficenza con animo vigilante, ci dice: *Guardatevi dal compiere le vostre opere di giustizia davanti agli uomini*,[13] come anche aveva proclamato il salmista: *Ha dato con generosità, ai poveri; la sua giustizia rimane in eterno*.[14] Usa quindi il vocabolo *giustizia*, e non parla di misericordia per indicare la larghezza verso i poveri, perché ciò che il Padre comune dona a tutti, deve servire alla comune utilità. Salomone infatti scrive: *Il giusto donerà senza mai cessare*.[15] Bisogna anche riflettere alle severe parole rivolte contro il fico sterile che occupava inutilmente il terreno.[16] Il cuore avido di chi tiene in serbo i beni che potrebbero giovare agli altri, è simile al fico sterile che occupa inutilmente il terreno, come pure è tale lo stolto che ingombra, con la sua inerzia, il suolo che un altro avrebbe messo a buon frutto con lo splendore delle opere buone. Costoro però dicono di solito: noi usiamo i beni concessi e non ci appropriamo di quelli degli altri, e se anche non compiamo azioni degne di ricompensa, non facciamo nulla di male. Chi pensa così ha chiuso il suo cuore alla divina parola. Anche il ricco del Vangelo che si vestiva di porpora e bisso e ogni giorno dava splendidi conviti, non è accusato di aver rapito agli altri, ma solo di aver sciupato nel piacere i suoi beni. Eppure è condannato alla geenna per aver goduto in modo sfrenato di cose lecite, pur non avendo compiuto azioni per se stesse illecite.[17]

3. L'evangelizzazione degli Anglosassoni

L'operosità del nostro pontefice investe il campo della politica e dell'amministrazione, ma si espande, naturalmente, su quello pastorale in tutti i suoi risvolti dalle opere scritte, a cominciare dalla *Regula pastoralis*, agli interventi,

13. *Mt* 6,1.
14. *Sal* 3,9.
15. *Prov* 21,26.
16. Cf *Lc* 13,6-7.
17. Cf *Lc* 16,19-31.

per così dire, sul campo. A questo riguardo riportiamo due lettere: le *Epp.* VI,53 e XI,36, relative alla evangelizzazione degli Anglosassoni operata da Gregorio con l'invio in Inghilterra di un folto gruppo di monaci del suo monastero sul Celio.

Il primo gruppo di missionari – nota il Bosio (*Iniziazione ai Padri, o. c.*, 539-540) – composto di una quarantina di monaci, partì da Roma nel 596, sotto la guida di Agostino. Giunti in Provenza e saggiate le prime difficoltà, venne loro meno il coraggio. Agostino tornò a Roma per chiedere al papa che li dispensasse dalla difficile impresa. Ma Gregorio rimandò Agostino, consacrato abate, con una lettera, la prima che riportiamo, nella quale si rivela la paternità del pontefice e la sua fermezza. L'insistenza del papa e lo zelo apostolico dei missionari furono coronati da grande successo, di cui Gregorio rende testimonianza nella seconda epistola che noi riportiamo. Il primo giugno del 597 fu battezzato Etelberto re del Kent – una conversione favorita dalla regina Berta, cattolica praticante –, e nel Natale dello stesso anno Agostino, consacrato vescovo dal metropolita di Arles, battezzò diecimila Angli. L'anno seguente due compagni di Agostino furono inviati a Roma per riferire al papa i successi ottenuti.

Ep., VI,53

Gregorio, servo dei servi di Dio, ai servi del Signore nostro.

Sarebbe stato meglio non cominciare l'opera buona, anziché tornare indietro con il pensiero dopo averla cominciata. Ma siccome, con l'aiuto di Dio l'avete iniziata, dovete far di tutto, o figli amatissimi, per condurla a termine. Non devono spaventarvi né le fatiche del lungo viaggio né la lingua di uomini maledici, ma con ogni sollecitudine e fervore dovete proseguire ciò che avete incominciato per ispirazione divina, ben sapendo che alle grandi imprese è riserbata la gloria del premio eterno. Ritorna a voi il vostro priore Agostino, che abbiamo costituito vostro abate: ubbiditegli con umiltà, sapendo che tutto ciò che farete secondo il suo comando tornerà di grande profitto alle vostre anime. Dio onnipotente vi protegga con la sua grazia e conceda a me di vedere, nell'eterna patria, il frutto delle vostre fatiche. Possa io partecipare alla gioia del vostro premio, anche se non mi è dato di condividere le vostre fatiche, perché vorrei poterlo fare. Dio vi custodisca incolumi, o figli amatissimi.

Ep., XI,36

Gregorio ad Agostino, vescovo degli Angli.

Gloria a Dio nell'alto dei cieli e pace agli uomini di buona volontà.[18]

L'amore a Cristo ci ha spinto a cercare in Britannia fratelli scono-

18. *Lc* 2,14.

sciuti, e la Sua grazia ci ha fatto trovare coloro che cercavamo senza conoscerli. Chi potrà mai descrivere la gioia che si sprigiona dal cuore di tutti i fedeli, perché il popolo degli Angli, per la grazia di Dio onnipotente e per l'opera tua, allontanate le tenebre dell'errore, fu illuminato dalla luce della santa fede? Quel popolo calpesta ora quegli idoli, ai quali prima soggiaceva con sciocco timore, con puro cuore si piega a Dio onnipotente e, guidato dalle norme della santa predicazione, si astiene dalle opere malvage; si sottomette ai precetti divini e il suo intelletto s'innalza; piega a terra la fronte nella preghiera, e la sua anima si distacca dalla terra. Di chi è mai quest'opera, se non di Colui che disse: *Il Padre mio continua ad agire, e anch'io agisco?*[19] Per mostrare che converte il mondo non con la sapienza degli uomini, ma con la sua forza Egli scelse tra illetterati i suoi predicatori, che inviò nel mondo. Così fa anche ora, perché tra il popolo degli Angli ha voluto compiere opere forti per mezzo di uomini deboli.

Per questo dono celeste, o fratello carissimo, bisogna grandemente rallegrarsi, ma anche fortemente temere. So che Dio onnipotente volle operare per mezzo tuo grandi miracoli tra questo popolo, che Egli ha scelto. È quindi necessario che di tale dono celeste tu abbia una gioia non disgiunta da timore e un timore non privo di gioia. Devi godere perché le anime degli Angli, per mezzo dei miracoli esterni, si sono convertite alla grazia interiore; ma devi anche temere che, tra questi prodigi che si verificano, il tuo debole animo non si levi in superbia e, mentre viene onorato al di fuori, non abbia a cadere internamente per la vanagloria (...).

Se tanta gioia vi è in cielo per un peccatore che si pente, qual gioia dobbiamo pensare che vi sia per un popolo così grande che si converte dal suo errore, e venendo alla fede, fa penitenza e condanna il male compiuto? In questa gioia dunque del cielo e degli angeli, ripetiamo le parole con le quali abbiamo iniziato e diciamo tutti: *Gloria a Dio nell'alto dei cieli, e pace in terra agli uomini di buona volontà.*[20]

4. L'universale chiamata dei fedeli alla contemplazione

Abbiamo sottolineato nel saggio su Gregorio l'attenzione prestata dal pontefice al monachesimo come parte integrante della struttura della Chiesa. È questo un dato di fatto che va ribadito. Ma esso non ci autorizza ad affermare che le opere del nostro autore, come i *Moralia*, le *Omelie su Ezechiele*, i *Dialogi* – anche se largamente lette, meditate, trascritte in ambiente mona-

19. *Gv* 5,17.

20. *Lc* 2,14.

stico durante tutto il Medioevo – siano indirizzate ai monaci. Mancano in queste opere riferimenti espliciti alla vita monastica, anche se il commento a Giobbe nacque dalle conversazioni spirituali di Gregorio apocrisario a Costantinopoli con i monaci che egli aveva condotto con sé dal suo monastero in Roma per far vita comunitaria nel palazzo di Placidia; e se la lettera di dedica a Mariniano di Ravenna delle Omelie su Ezechiele fa intendere che la revisione di queste omelie e la loro pubblicazione fu sollecitata dalla richiesta dei fratelli di S. Andrea al Celio: *petentibus fratribus*. Ma tanto nei *Moralia* che nel commentario a Ezechiele mancano riferimenti diretti ai monaci e alla vita monastica, mentre tali riferimenti si riscontrano nell'*Expositio in librum primum regum*. Di qui l'illazione che Gregorio avrebbe di proposito eliminati, mettendo a punto le prime due opere, questi richiami, che sarebbero invece rimasti nel commento al libro dei Re, della cui revisione non siamo sicuri.

Il nostro autore rivolge abitualmente la sua parola ai *doctores*, i quali debbono nella loro vita alternare, come abbiamo accennato, l'azione e la contemplazione, ai *continentes* e ai coniugati santi. In questi ultimi la chiamata alla perfezione cristiana o alla contemplazione diventa universale nella Chiesa. Tale respiro di universalità, che si riscontra anche, per così dire, sul campo in molte epistole della direzione spirituale dirette a laici e in molti passi dei *Dialogi* contribuì alla diffusione a tutto campo nella Chiesa delle opere gregoriane.

A conferma riportiamo il seguente brano da *Hom. in Evang.*, II, 36,11-12, sottolineando il fatto che tale omelia si conclude al § 13 con l'esempio del conte Teofanio di Civitavecchia, la cui santità fu confermata dai prodigi che accompagnarono la sua morte e la sua sepoltura.

Hom. in Evang., II,36,11-12

11. Vorrei esortarvi a lasciare ogni cosa, ma non giungo a tanto. Se dunque non siete in grado di staccarvi da tutti i beni della terra, possedeteli in modo da non essere nei loro confronti in condizione di schiavitù: siano le cose di questo mondo a essere possedute e non esse a esercitare il potere su di voi, e sia sotto il dominio del vostro spirito ciò di cui avete la proprietà, perché se il vostro cuore soggiace all'amore delle cose della terra, finisce per cadere totalmente in loro possesso. Usate dunque i beni perituri, ma desiderate quelli eterni: i primi siano destinati al terrestre viaggio, agli altri bisogna anelare pensando alla meta. Osserviamo ciò che avviene nel mondo come stando da parte. Lo sguardo dell'anima sia tutto proteso nell'assidua contemplazione delle realtà eterne a cui dobbiamo giungere. I vizi siano perfettamente sradicati non solo dalle nostre azioni ma anche dai sentimenti del cuore. Non ci impediscano l'ingresso alla cena del Signore le bramosie della carne, la smania della curiosità o l'ardore dell'ambizione. Anche le azioni degne di onore che compiamo nel mondo siano come soltanto sfiorate dalla nostra mente, in modo che le realtà gra-

devoli servano al corpo così da non costituire ostacolo per lo spirito. Non osiamo proporvi, o fratelli, di rinunciare a tutto, ma – volendo – potete staccarvi da ogni cosa pur mantenendone il possesso: se cioè usate le cose destinate a finire con la mente del tutto protesa a quelle eterne.

12. Per questo l'apostolo Paolo dice: *Il tempo è breve; d'ora in poi quelli che hanno moglie si comportino come se non l'avessero; coloro che piangono, come se non fossero in lacrime; chi è nella gioia, come se non la sentisse; quanti acquistano beni, come se non ne venissero in possesso; e quelli che usano di questo mondo, come se non ne usassero: passa, infatti, l'immagine di questo mondo.*[21] Ha infatti la moglie ma è come se non l'avesse chi compie i doveri coniugali in modo da non essere con ciò costretto ad aderire al mondo con tutto il cuore. Dicendo infatti lo stesso Apostolo: *Chi è sposato si preoccupa delle cose del mondo, come possa piacere alla moglie,*[22] ne consegue che ha la moglie come se non l'avesse chi cerca di piacerle in modo da non recare dispiacere al Creatore. È invece nel pianto, ma come se non piangesse, chi si affligge per i danni temporali consolandosi però al pensiero del premio eterno. È nella gioia, ma come se non la sentisse, chi si rallegra per la prosperità temporale pensando però sempre ai tormenti eterni, e anche se solleva il suo spirito con sentimenti di gioia lo sottopone ai gravi pensieri di un saggio timore. Compra, come se non venisse in possesso, chi dispone dei beni della terra in modo da poterne fruire, tenendo però presente con vigile pensiero che presto li abbandonerà. Usa del mondo, ma come se non ne usasse, chi prepara concretamente tutte le cose richieste dalle esigenze della vita non permettendo loro tuttavia di prendere il dominio della sua mente, in modo che esse – esternamente sotto controllo – non pieghino mai l'impegno del suo spirito orientato a mete eterne. Chi si comporta così sente tutti i beni della terra non come oggetto di bramosia ma come dei mezzi, e usa delle cose necessarie senza mescolarvi però cupidigie di peccato. Acquista, anzi, ogni giorno dei meriti proprio utilizzando le cose di cui dispone e prova una gioia maggiore nel retto uso che nel vantaggioso possesso.

5. La dottrina sul purgatorio e l'origine delle Messe Gregoriane

Una particolare attenzione merita, nel testo del Bosio: *Iniziazione ai Padri*, *o. c.*, 533- 534, il modo con cui sono introdotti i brani desunti dal IV libro dei *Dialogi* gregoriani (IV, 25,2-26: sulla vita delle anime separate dai corpi;

21. *1 Cor* 7,29-31.   22. *1 Cor* 7,33.

40,13-41,6: sul fuoco del purgatorio; 42-43,5: sull'episodio dell'incontro di Germano, vescovo di Capua, con il defunto diacono Pascasio nelle Terme Angolane; e 57,8-16: sul fatto che diede luogo al pio uso – tuttora vigente nella Chiesa – di far celebrare per un defunto le 30 messe gregoriane). Siamo di fronte a brani molto significativi riguardo alla dottrina del nostro autore sulla vita d'oltre tomba e che noi riportiamo qui come documentazione sul pensiero teologico del pontefice.

Il Bosio precisa che la dottrina di Gregorio sul giudizio particolare di ciascun'anima dopo la morte; sulla esistenza di una pena purificatrice nell'aldilà prima del giudizio universale; e sulla possibilità che i viventi hanno di favorire la purificazione di queste anime purganti mediante l'applicazione di messe fatte celebrare per loro, ha la sua radice in Agostino (*En. in Ps.*, 37,3), seguito da Cesario d'Arles (in *Sermo*, 104,4-7). E conclude, sottolineando che Gregorio espone nei brani che riportiamo di seguito, in modo chiarissimo e, aggiungiamo, in modo molto efficace per la divulgazione nel Medioevo, questa dottrina già nota alla Chiesa.

Il tema della paternità di tale dottrina è stato ripreso in una relazione del Vogel presentata nel Colloquio internazionale su Gregorio Magno a Chantilly 15-19 settembre del 1982. Il defunto grande studioso mette in luce le conseguenze dell'escatologia detta senz'altro gregoriana: la moltiplicazione delle messe private e dei monaci-preti, a discapito della rigida osservanza monastica, a cominciare dalla fine dell'VIII secolo (*Deux conséquences de l'eschatologie grégorienne: la multiplication des messes privées et les moines-prêtres*, in AA.VV., *Grégoire le Grand*, Paris 1986, 267-276).

Gli risponde il De Vogüé in "Revue d'histoire ecclésiastique" 83 (1988) 288-290, citando proprio Agostino (*En. in Ps.* 37,3); Cassiano (*Conl.* 6,11,2; 7,25,2) e il *Prognosticon futuri saeculi* di Giuliano di Toledo (I,20-22; II,1-37: CChr.SL 115,18; 41-43) per sostenere che la dottrina professata da Gregorio nei *Dialogi* era già nota nella Chiesa. Ma non si può, secondo noi, sottovalutare il peso dell'autorità del pontefice e della diffusione dei *Dialogi* nel rilievo dato ad una dottrina che indubbiamente non risale al nostro papa.

Dial., IV,25,2-26

Pietro (Diacono) – Va bene quello che dici. Ma vorrei sapere se ora, prima della risurrezione dei corpi, le anime dei giusti siano accolte in cielo.

Gregorio – Non possiamo né affermarlo né negarlo di tutti i giusti. Vi sono infatti anime di giusti alle quali il regno dei cieli viene ritardato ancora per qualche tempo. E per qual ragione questo danno del ritardo, se non perché manca qualche cosa alla loro completa giustificazione? Eppure è chiaro più del sole che le anime completamente giuste, appena uscite dal carcere di questo corpo, sono accolte nelle dimore celesti. Lo dice di sua bocca la Verità stessa: *Dovunque sarà*

il corpo, là si aduneranno le aquile.[23] Ossia dove si trova corporalmente il nostro Redentore, là senza dubbio si raccolgono le anime dei giusti. Anche Paolo desidera morire ed essere col Cristo.[24] Chi non dubita che Cristo sia in cielo, non nega neppure che sia in cielo l'anima di Paolo. Lo stesso Apostolo, parlando della dissoluzione del suo corpo e della dimora della patria celeste, dice: *Noi sappiamo che quando la casa terrestre di questa nostra dimora sarà distrutta, Dio ci tiene preparata nei cieli una dimora eterna, non fatta da mano d'uomo.*[25]

Dial., IV,40,13-41,6

Pietro – Vorrei sapere se si deve credere che esiste dopo la morte il fuoco del purgatorio.

Gregorio – Il Signore dice nel Vangelo: *Camminate finché avete luce.*[26] Dice ancora per mezzo del profeta: *Nel tempo propizio ti ho esaudito e nel giorno della salvezza io sono venuto in tuo soccorso.*[27] E l'apostolo Paolo, commentando questo passo, dice: *Ecco il tempo propizio, ecco il tempo della salvezza.*[28]

Anche Salomone dice: *Tutto quello che la tua mano può fare, fallo subito perché nel mondo dei morti, dove tu vai, non vi è più né opera, né pensiero, né sapienza.*[29] Anche David dice: *Poiché in eterno è la tua misericordia.*[30]

Da tutti questi testi risulta chiaramente che quale uno esce da questa vita, tale si presenta al giudizio. Tuttavia si deve credere che per le colpe leggere ci sia un fuoco purificatore prima dell'ultimo giudizio, per questo fatto che la Verità dice che se uno avrà pronunciato bestemmia contro lo Spirito Santo, non gli sarà perdonato né in questo mondo né nell'altro.[31] E questo fa capire che alcuni peccati saranno perdonati in questo mondo, altri invece nell'altro. Ciò che si nega per un lato è chiaro che si concede per altri lati.

Ma, come ho detto, si deve credere che questo avvenga dei peccati lievi e più piccoli, come la conversazione oziosa abituale, un riso smoderato, una negligenza nell'amministrazione dei beni di famiglia, ove è molto difficile evitare piccoli sbagli, anche da parte di quelli che sanno come si possa evitare la colpa. Tale sarebbe anche un peccato d'ignoranza in materia leggera. Tutte queste cose onerano la coscienza dopo morte, se non se ne è ottenuto il perdono mentre si era in vita.

23. *Lc* 17,37.
24. Cf *Fil* 1,23.
25. 2 *Cor* 5,1.
26. *Gv* 12,35.
27. *Is* 49,8.
28. 2 *Cor* 6,2.
29. *Qoh* 9,10.
30. *Sal* 118 (117),2.
31. Cf *Mt* 12,32.

Paolo infatti, dopo aver dichiarato che Cristo è il fondamento, aggiunge: *Se qualcuno fabbrica sopra una base con materiale d'oro, d'argento, di pietre preziose, di legno, di fieno, di paglia, verrà il giorno in cui il fuoco proverà la natura dell'opera stessa. Se l'edificio che uno ha innalzato sul fondamento rimarrà salvo, ne riceverà la ricompensa. Se invece l'opera di qualcuno sarà bruciata, ne soffrirà danno: ma lui sarà salvo, come passando attraverso il fuoco.*[32] Quantunque questo passo possa riferirsi al fuoco della tribolazione che ci prova in questa vita, tuttavia si può riferire anche al fuoco della purificazione futura. Si dovrà in tal caso pensare attentamente che il testo dice che si potrà salvare non colui che su questo fondamento ha costruito con ferro, bronzo, piombo, cioè con peccati troppo gravi e quindi troppo duri per poter sciogliersi, ma invece colui che ha costruito con legno, fieno e paglia, cioè ha commesso peccati leggeri, che il fuoco facilmente consuma.

Tuttavia bisogna sapere questo, che in quel luogo nessuno otterrà la purificazione dei peccati anche i più leggeri, se già in questa vita non merita di ottenere questa grazia facendo delle buone azioni.

Dial., IV,42-43,5

Quando ero ancora giovanetto e laico, ho sentito narrare dai vecchi e da persone sperimentate che Pascasio, un diacono di questa Sede Apostolica, del quale conserviamo due libri molto ortodossi e chiari sullo Spirito Santo, era un uomo di una meravigliosa santità, molto dedito alle opere di carità, amico dei poveri e disprezzatore di se stesso. Quando la discussione, suscitata dallo zelo dei fedeli, oppose Simmaco a Lorenzo nell'elezione al pontificato, Pascasio tenne le parti di Lorenzo e optò per lui. Quando la maggioranza si pronunciò per Simmaco, Pascasio persistette nel suo pensiero fino al giorno della sua morte, continuando ad amare e preferire colui che la Chiesa, per mezzo del giudizio dei suoi vescovi, aveva rifiutato come capo.

Pascasio morì quando Simmaco era ancora vescovo della Sede Apostolica. Un indemoniato toccò la dalmatica del defunto, posta sul feretro, e fu subito guarito.

Molto tempo dopo, Germano, vescovo di Capua, ricevette dai medici il consiglio di andare a fare le cure nelle terme di S. Angelo,[33] se voleva guarire. Entrato nelle terme, si vide dinanzi il diacono Pascasio in piedi, al servizio delle stufe. A questo spettacolo Germano fu preso da spavento, e chiese a quel grande uomo che cosa facesse colà.

32. *1 Cor* 3,11.12-15.

33. A Pescara.

E quegli rispose: «Sono stato destinato a questo luogo di tormenti, per questa unica ragione, perché ho sostenuto il partito di Lorenzo contro Simmaco. Ma ti supplico, prega per me il Signore, e tu conoscerai di essere stato esaudito, se ritornando qui non mi troverai più!».

Germano, uomo di Dio, si mise a pregare; ritornò dopo pochi giorni nello stesso luogo, ma non vi trovò più Pascasio. Siccome questi aveva peccato non per malizia, ma per ignoranza, dopo morte poté essere purificato dal suo peccato.

Bisogna tuttavia credere che le generose elemosine, fatte durante la vita, gli meritarono che fosse perdonato allorquando non poteva più fare nulla di meritorio (...).

Pietro – Mi piace quello che dici. Ma mi preoccupa questo: come mai Pascasio fu mandato in un luogo di tormenti mentre la sua veste, deposta sul feretro, ebbe la forza di cacciare i demoni da un indemoniato?

Gregorio – Da questo fatto si deve riconoscere quanto è grande e varia la provvidenza di Dio. Essa dispose che Pascasio subisse in segreto per qualche tempo la pena del suo peccato; e intanto, dinanzi agli occhi della gente, operasse dopo morte un miracolo col suo corpo, perché prima della morte aveva fatto opere buone, che la gente conosceva. E così coloro che avevano visto il bene fatto non potevano ingannarsi nel giudicare la sua carità e nello stesso tempo non rimaneva senza castigo il peccato, che egli non aveva espiato con le lacrime, perché non sapeva che fosse peccato.

Pietro – Comprendo quello che dici, e il tuo ragionamento mi costringe ad avere paura non solo dei peccati di cui ho coscienza, ma anche di quelli di cui sono inconsapevole.

Dial., IV, 57,8-16

Gregorio – Non ti voglio neppure tacere quello che ricordo essere accaduto nel mio monastero tre anni fa. Un monaco, di nome Giusto, esperto di medicina e che, trovandosi nel mio monastero, soleva mostrarmisi molto ossequiente e assistermi nelle mie continue infermità, sorpreso da malattia fu condotto agli estremi. Lo serviva nella malattia un fratello di sangue, di nome Copioso, che vive ancor oggi in questa città, guadagnandosi la vita con l'arte medica.

Il predetto Giusto, quando s'accorse di essere alla fine, fece sapere a questo suo fratello Copioso che teneva nascosti tre "solidi" d'oro. La cosa naturalmente non riuscì a rimanere nascosta ai fratelli, i quali si posero a cercare e, frugando tra le medicine, vi trovarono i tre "solidi" d'oro.

Quando mi fu annunciata la cosa, non potei non sdegnarmi d'una tale colpa, commessa da un fratello che viveva sempre con noi; tanto più che era sempre stata regola del nostro monastero che tutti vivessero in comune e non fosse lecito ad alcuno di possedere qualche cosa di proprio. Molto addolorato incominciai a pensare che cosa avrei potuto fare perché il morente espiasse la sua colpa e i fratelli, che rimanevano in vita, ne traessero esempio salutare.

Feci dunque chiamare il priore del monastero di nome Prezioso, e gli dissi: «Va', e fa' in modo che nessuno dei fratelli faccia visita a questo moribondo e nessuno gli dica alcuna parola di conforto; ma quando egli, sentendosi morire, chiederà dei fratelli, il suo fratello di sangue gli dica che tutti lo hanno in abominazione, per motivo di quei "solidi" nascosti. Così, almeno in punto di morte, si sentirà l'anima trafitta da amarezza e potrà purgarsi del peccato commesso. Quando poi sarà morto, non seppellite il suo corpo assieme a quello degli altri fratelli defunti, ma scavate una fossa nel letamaio, mettetevi dentro quel cadavere e sopra di esso gettate i tre "solidi", che egli ha lasciato, gridando tutti insieme: *Il tuo denaro sia con te in perdizione*!».[34]

Erano già passati trenta giorni da quella morte e l'animo mio incominciò a sentir compassione di quel fratello defunto e a pensare con grande dolore ai suoi tormenti e a cercare qualche rimedio alle sue pene. Feci chiamare lo stesso Prezioso, priore del nostro monastero, e con tristezza gli dissi: «È già gran tempo che il nostro fratello defunto è tormentato nel fuoco. Dobbiamo usargli carità ed aiutarlo quanto possiamo, perché possa essere tolto dai tormenti. Va' dunque, e da oggi, per trenta giorni consecutivi, fa' che sia celebrato per lui il santo sacrificio, in modo che in nessun giorno si ometta d'immolare la salutare vittima per la sua salvezza». Il priore se n'andò e fece quanto gli era stato comandato.

Essendo io stato impegnato in altre cose, non contai i giorni. Ed ecco che una notte il fratello defunto comparve in visione al suo fratello di sangue Copioso. Vistolo, questi gli chiese: «Che c'è, fratello? Come stai?». E quello rispose: «Finora sono stato male, ma ora ho ricevuto la comunione».

Copioso andò subito al monastero e riferì la cosa ai fratelli. Questi computarono subito i giorni e trovarono che proprio in quel giorno era stata celebrata la trentesima messa.

34. *Atti* 8,20.

6. La luce della contemplazione

La voce di Gregorio è inconfondibile quando, nella meditazione della parola divina, il suo sguardo si perde nella immensità della luce di Dio. Sono istanti che egli coglie e descrive con finezza di immagini ed espressioni e che, mentre danno ai lettori la misura della ricerca e dell'attesa, immergono lo spirito, al suo seguito, nella luce o nella tenebra infinite.

Abbiamo detto che Gregorio è il contemplativo della luce, in contrapposizione ai mistici della notte oscura. Ma pur rimanendo tale, l'esperienza dell'infinito in lui assume anche i connotati della infinita distanza che separa il contemplativo dall'oggetto che egli, nei suoi voli, appena intravede. È come il rovescio di un'unica medaglia in cui si descrive ora la luminosità dell'esperienza positiva di Dio, ora la ricaduta dell'anima, dopo essere stata elevata in alto, nella tenebra della propria debolezza, o nella prova della tentazione, che è richiamo alla umiltà, anche questa misticamente sperimentata.

I brani che qui si riportano colgono alcuni di questi momenti di grazia, come saggio della ricchezza espressiva di un fenomeno che Gregorio ci fa rivivere tante volte nella sua opera, ricchezza che riporta l'eco della parola biblica su cui l'esegeta sta di volta in volta meditando e la risonanza di tale parola nelle profondità del suo cuore.

Il primo brano: *Exp. in Cant. cant.*, 26-27 presenta in sintesi il cammino che porta all'esperienza mistica a partire da *Cant* 1,3: *Introduxit me rex in cubiculum suum.* Tale esperienza è vista organicamente inserita nell'itinerario che un'anima segue ordinariamente nel seno della Chiesa dall'esercizio della fede fino al raggiungimento dell'unione con Dio, senza che sia trascurata, come dicevamo, la contemporanea crescita dell'umiltà.

Il secondo brano: *Hom. in Hiez.*, II,2,14 è una precisazione sul reale contenuto della esperienza mistica, che ordinariamente non raggiunge Dio, ma una sua immagine che tuttavia riempie l'anima come è detto in *Is* 6,1: *Et ea quae sub eo (Deo) erant implebant templum.*

Il terzo brano: *Mor.*, V,33,58 descrive l'esperienza mistica caratterizzata dalla rapidità (*raptim*), in quanto colta al volo, mentre l'anima, folgorata, è richiamata subito in se stessa, nelle tenebre della sua debolezza.

Negli ultimi due brani: *Hom. in Hiez.*, II,5,17 e *Dial.*, II,35 si riporta nel primo l'esegesi a *Ez* 40,16: *Et fenestras obliquas in thalamis*; e nel secondo il commento della visione cosmica avuta da Benedetto, con il fenomeno della "dilatazione" dell'anima a seguito dell'esperienza mistica.

Exp. in Cant. cant., 26-27

26. *Il re mi ha introdotto nella sua camera nuziale...*[35] La Chiesa è come una casa di re. E questa casa ha la porta, ha la scala, ha la grande sala, ha le stanze da letto. Chi nella Chiesa ha la fede ha già

35. *Cant* 1,3.

varcato la porta di questa casa: perché come la porta dà l'accesso a tutta la casa, così la fede apre l'accesso a tutte le altre virtù. Chi, nell'ambito della Chiesa, ha la speranza, accede alla scala della casa: la speranza infatti eleva il cuore, perché questi desideri cose sublimi e abbandoni ogni bassezza. Chi, stando in questa casa, ha la carità, spazia in certo qual modo nei suoi saloni: la carità dà il senso dell'ampiezza, perché si estende fino all'amore per i nemici. Chi stando nella Chiesa intravede già i suoi elevatissimi segreti, è come se è entrato nella stanza da letto. Della porta di questa casa si è detto: *Apritemi le porte della giustizia, ed entrato in essa, darò testimonianza al Signore.*[36]

Quanto alla scala della speranza è detto: *Ha disposto ascensioni nel suo cuore.*[37] Delle vaste sale di questa casa si dice: *Molto spazioso è il tuo comando.*[38] Con il comando spazioso si indica in modo speciale la carità. Della stanza da letto del re parlava colui che diceva: *A me il secreto,*[39] e altrove: *Ho ascoltato parole arcane che non è lecito dire agli uomini.*[40] Il primo ingresso quindi di questa casa è la porta della fede, il secondo avanzamento è la salita della speranza, il terzo è l'ampiezza della carità, il quarto è la perfezione della carità fino alla conoscenza dei segreti di Dio. Poiché, quindi, la santa Chiesa nelle sue membra più perfette, nei santi dottori, in coloro che sono pienamente radicati nei misteri di Dio, raggiunge i sublimi segreti e, già in questa vita, penetra in essi, è detto: *Il re mi introdusse nella sua stanza da letto.*[41] Per mezzo, infatti, dei profeti, degli apostoli, dei dottori, che penetravano già in questa vita nei segreti misteri della vita di Dio, la Chiesa era stata introdotta nella stanza nuziale di quel re.

27. Ma bisogna badare con attenzione perché non dice «nella stanza nuziale dello sposo», ma «nella stanza nuziale del re». Facendo il nome del re la Scrittura vuol indicare la "reverenza" per i segreti del re; perché quanto più potere conferisce la stanza nuziale, tanto maggiore è la "reverenza" da prestare al luogo in cui si entra. Affinché quindi un uomo, conoscendo i segreti di Dio, mentre ne intravede gli occulti pensieri, mentre è sollevato alla sublimità della contemplazione, non si esalti e non cada in superbia, si parla di entrata nella stanza nuziale del re.

Hom. in Hiez., II,2,14

Giacobbe vide l'angelo e riferisce d'aver visto il Signore,[42] perché quando vediamo i suoi misteri, già molto siamo elevati al di sopra

36. *Sal* 118 (117),19.
37. *Sal* 84 (83),6.
38. *Sal* 119 (118),96.
39. *Is* 24,16.
40. *2 Cor* 12,4.
41. *Cant* 1,3.
42. Cf *Gen* 32,30.

di noi (...). Quando l'anima progredisce nella contemplazione, non contempla ancora ciò che lui è, bensì ciò che sta sotto di lui. Ma in questa contemplazione si arriva già al gusto dell'intima quiete. Dato che è come una parte di essa, ed essa ora non può essere completa, giustamente nell'Apocalisse è scritto: *Si fece silenzio in cielo per circa mezz'ora.*[43] Il cielo è l'anima del giusto, come dice il Signore per mezzo del profeta: *Il cielo è il mio trono.*[44] E: *I cieli raccontano la gloria di Dio.*[45] Quando dunque nell'anima si verifica la quiete della vita contemplativa, si fa silenzio in cielo, perché cessa nel pensiero lo strepito delle attività terrene, perché l'animo ponga l'orecchio al segreto intimo. Ma siccome questa quiete dell'anima non si può realizzare in modo perfetto in questa vita, si dice che in cielo si fece silenzio, non per un'ora intera ma *per circa mezz'ora.*

Nemmeno mezz'ora completa, poiché si premette *circa*; perché appena l'animo comincia ad elevarsi e ad essere pervaso dalla luce dell'intima quiete, ritornando subito lo strepito dei pensieri, si confonde in se stesso, e confuso si acceca. Perciò la vita contemplativa che lì si dice dura circa mezz'ora, presso il profeta Ezechiele si chiama non cubito ma palmo.[46]

Mor., V,33,58

Un soffio leggero sfiorò la mia faccia, mi si drizzarono i peli del corpo.[47] Un soffio leggero passa davanti a noi quando conosciamo le cose invisibili, che tuttavia non vediamo completamente, ma di sfuggita. L'anima, infatti, non rimane a lungo nella soavità dell'intima contemplazione, perché folgorata da quell'immensa luce è richiamata a se stessa. Quando gusta l'intima dolcezza, arde di amore, si sforza di andare sopra di sé, ma sfinita ricade nelle tenebre della sua debolezza. E pur facendo grandi progressi nella virtù, si rende conto che non può vedere quello che ardentemente ama, e che non potrebbe amare con tanto ardore se almeno un poco non lo vedesse. Il soffio leggero quindi non si ferma, ma passa, perché la nostra contemplazione rivela la luce superna a noi anelanti, ma la nasconde a noi deboli. E qualunque sia il progresso nella virtù che uno raggiunge in questa vita, sente ancora il pungiglione della sua corruzione: perché *un corpo corruttibile appesantisce l'anima e la tenda d'argilla grava la mente dai molti pensieri.*[48]

43. *Ap* 8,1.
44. *Is* 66,1; *Atti* 7,49.
45. *Sal* 19 (18),2.
46. Cf *Ez* 40,5.
47. *Gb* 4,15.
48. *Sap* 9,15.

Hom. in Hiez., II,5,17

Nelle camere vi erano finestre oblique.[49] Nelle finestre oblique, quella parte per cui entra la luce è un'apertura stretta, ma la parte interna che riceve la luce è larga, perché le anime contemplative, quantunque vedano appena qualcosa della vera luce, tuttavia si dilatano in se stesse con grande ampiezza. Esse possono capire appena un poco di quelle stesse cose che vedono. È molto limitato ciò che i contemplativi vedono dell'eternità, ma attraverso quel poco la capacità delle anime si apre ad un aumento di fervore e di amore e perciò diventano più ampie in se stesse, per cui accolgono in sé la luce della verità come attraverso spiragli. E poiché questa grandezza della contemplazione non può essere concessa se non a quelli che amano, si osserva che nelle camere, o in quelle fronti che a quanto si dice sono accanto alle camere nuziali, non già fuori ma dentro, le finestre sono oblique.

Dial., II,35

Un'altra volta Servando, diacono e abbate del monastero fondato dal patrizio Liberio in Campania, era venuto, come al solito, dal Santo per visitarlo. Frequentava infatti il suo monastero perché, essendo anch'egli pieno di dottrina e di grazia celeste, si comunicassero a vicenda dolci parole di vita e gustassero il soave cibo del Paradiso almeno sospirando, poiché ancora non potevano gustarlo godendone perfettamente.

Era l'ora del riposo e la Regola esigeva che andassero a dormire. Nello stesso luogo s'innalzava una torre che dominava tutta la costruzione del monastero. Il venerabile Benedetto ne abitava la parte superiore, il diacono Servando quella inferiore, ma le due parti erano in comunicazione fra loro. Davanti alla torre c'era un fabbricato più grande, in cui riposavano i discepoli di entrambi. L'uomo di Dio, mentre i fratelli riposavano ancora, aveva anticipato in veglia il tempo della preghiera notturna, stando alla finestra e pregando l'Onnipotente. A un tratto, ad un'ora inoltrata della notte, osservando vide una luce diffusa dall'alto fugare tutte le tenebre della notte e brillare con tale splendore che, irradiando fra le tenebre, vinceva la luce del giorno.

In questa visione avvenne un fatto meraviglioso, poiché, come ebbe a raccontare egli stesso, fu presentato davanti ai suoi occhi anche tutto il mondo, come raccolto in un raggio di sole. E mentre il venerabile Padre fissava attentamente lo sguardo sullo splendore di quella luce

49. *Ez* 40,16.

sfolgorante, vide l'anima del Vescovo di Capua Germano portata in cielo dagli angeli in una sfera di fuoco.

Volendo allora avere un testimonio di tanto prodigio, chiamò a gran voce il diacono Servando ripetendone due o tre volte il nome. Questi, turbato per le insolite voci del Santo, salì, osservò anche lui e vide una piccola parte di quella luce.

Restando egli pieno di meraviglia per tanto prodigio, l'uomo di Dio gli raccontò l'accaduto e subito mandò a Teoprobo, monaco pio e buono, che inviasse giù a Capua quella stessa notte qualcuno, per vedere e riferire come stava il vescovo Germano.

Il messo trovò effettivamente che il venerandissimo Vescovo Germano era già morto, e indagando con esattezza scoprì che la sua morte era avvenuta nello stesso momento in cui l'uomo del Signore aveva visto l'anima di lui salire al cielo.

Pietro – Cosa veramente straordinaria e oltremodo stupenda! Ma quanto a quel che hai detto, e cioè che davanti ai suoi occhi fu presentato tutto il mondo, come raccolto in un raggio di sole, non avendone mai fatto esperienza, non riesco neppure a concepirlo. Infatti come può essere che tutto il mondo sia veduto da un sol uomo?

Gregorio – Tieni ben fermo in mente, o Pietro, ciò che ti dico: Per l'anima che vede il Creatore, ogni creatura è ben piccola cosa. Infatti, per minima che sia la parte di luce del Creatore che essa vede, le diventa insignificante tutto ciò che è creato, perché alla luce stessa della visione interiore la visuale della mente si allarga e si espande tanto in Dio da elevarsi al disopra del mondo; anzi l'anima del veggente s'innalza anche sopra se stessa. E quando nella luce divina è rapita sopra di sé, si dilata interiormente e nel vedere ciò che è al disotto di sé, così elevata, comprende quanto piccola cosa sia ciò che quand'era in basso non poteva comprendere.

L'uomo dunque che vedeva il globo di fuoco, vedeva anche gli angeli che risalivano al cielo e tutto questo non poteva vederlo che nella luce di Dio. Che meraviglia dunque se vide il mondo riunito davanti a sé, egli che nella luce della mente fu elevato al di fuori del mondo?

Quando poi si dice che il mondo era riunito davanti ai suoi occhi, non si vuol dire che il cielo e la terra erano rimpiccioliti, ma che lo spirito del veggente era dilatato e così rapito in Dio, che poté senza difficoltà vedere tutto ciò che è al di sotto di Dio.

Mentre dunque quella luce brillava esteriormente davanti agli occhi suoi, si fece una luce interiore nella mente, che, rapito l'animo del veggente alle cose superne, gli mostrò quanto siano piccole quelle terrene.

Pietro – Vedo che per me è stato bene il non aver capito quel che dicevi: la mia ottusità infatti ha provocato una spiegazione così esauriente. Ora, dopo avermi illuminato con tanta chiarezza, ti prego di riprendere il filo del racconto.

Bibliografia

Cf CPL 180, 224, 368, 1269, 1706, 1708-1721, 1885, 1904; DPAC II, 1698-1707, s. v. (RECCHIA V.); Patrologia IV, 151-176.

Repertori bibliografici

SERENTHÀ L., *Introduzione bibliografica allo studio di S. Gregorio Magno*, in "La Scuola Cattolica" 102 (1974) 283-301; VERBRAKEN P., *Bibliographie selective de Grégoire le Grand*, in AA.VV., *Grégoire le Grand*, Paris 1986, 685-690; GODDING R., *Bibliografia di Gregorio Magno (1890-1989)*, in GMO, Complementi/I, Roma 1990; RECCHIA V., *Una bibliografia di Gregorio Magno e gli orientamenti degli studi gregoriani negli ultimi decenni*, in "Invigilata lucernis" 13-14 (1991-1992) 259-268.

Edizioni

PL 66, 125-203; 75-79. In MGH, Epistulae I-II: *Registrum Epistularum*, edd. EWALD P., – HARTMANN L. M. In CChr.SL: 140 (*Registrum Epistularum*); 142 (*Homiliae in Hiezechihelem*); 143 (*Moralia in Iob*); 144 (*Expositio in Canticum* e *Expositio in librum primum Regum*). In SC 32bis (*Moralia* I-II); 212 (*Moralia* XI-XIV); 221 (*Moralia* XV-XVI); 327 e 360 (*Homil. in Hiez.*); 314 (*Expos. in Canticum*); 351 (*Expos. in librum primum Regum*), 251 260, 265 (*Dialogi*). In GMO (= *Gregorii Magni Opera*, editrice Città Nuova, Roma) con testo e traduzione: I/1-2 (*Moralia* libri I-XVIII); II (*Homil. in Evang.*); III/1-2 (*Homil. in Hiez.*); V/1 (*Lettere*, libri I-III). Per i *Dialogi*: ed. MORICCA U., Roma 1925.

Traduzioni italiane

Le opere segnalate in GMO. Inoltre *Moralia*: Volgarizzamento di ZANOBI da Strada del sec. XIV, rivista da SORIO B., voll. 3, Verona 1852; BORGHINI B., (passi scelti), voll. 2, ed. Paoline 1965; *Regola pastorale*: LOGI E., Siena 1933; *Omelie sui Vangeli*: BORRA G., Torino 1947; *Omelie sui Vangeli e Regola pastorale*: CREMASCOLI G., Torino 1968; *Dialogi* II: SORIGHE M., Roma 1959; STENDARDI A., Roma 1975; *Omelie su Ezechiele* I-II: GANDOLFO E., Roma 1979.

Per traduzioni in altre lingue cf la citata *Bibliografia* di GODDING R.

Studi

Abbiamo detto, parlando del recente incremento degli studi sulla figura e le opere di Gregorio Magno, che la *Bibliografia* del Godding (1990) registra negli ultimi cento anni 2608 titoli. Una particolare spinta è venuta a questo riguardo dal Congresso internazionale del C.N.R.S. n° 612 di Chantilly: 15-19 settembre 1982, i cui 61 interventi sono stati riportati nei relativi atti: AA.VV., *Grégoire le Grand*, Paris 1986; e dal XIX Incontro di studi sull'antichità cristiana tenuto a Roma all'Istituto patristico «Augustinianum»: Roma 9-12 maggio 1990, le cui 33 relazioni sono contenute nei 2 voll. *Gregorio Magno e il suo tempo*, I: *Studi storici*; II: *Questioni letterarie e dottrinali* (= SEA 33-34), Roma 1991.

La facilità con cui questi studi sono rintracciabili tra loro riuniti ci dispensa dal riportarli in questa nostra bibliografia che, per ristrettezza di spazio, deve tagliare molti lavori sparsi meno recenti,

ma ancora validi per la conoscenza del nostro autore. Ci limitiamo perciò a segnalare gli studi che riteniamo di base, tacendo quelli citati già nel nostro studio.

BRÉHIER L. et AIGRAIN R., *San Gregorio Magno, gli stati barbarici e la conquista araba (590-757)*, in FLICHE A., – MARTIN V. (edd.), *Storia della Chiesa*. Vol. V, Torino 1971², trad. it.; ASHWORTH H., *Gregorian Elements in the Gelasian Sacramentary*, in "Ephemerides Liturgicae" 77 (1953) 9-23; ID., *The Influence of Lombard Invasions on the Gregorian Sacramentary*, in "Bulletin of the John Rylands Library" 36 (1954) 305-327; ID., *Did St. Gregory the Great compose a Sacramentary?*, in ALAND K., – CROSS F.L. (edd.), *Studia Patristica* II, Berlin 1957, 3-16; ID., *The Liturgical Prayers of St. Gregory the Great*, in "Traditio" 15 (1959) 107-61; AUBIN P., *Intériorité et extériorité dans les Moralia in Job de S. Grégoire le Grand*, in "Recherches de science religieuse" 62 (1974) 117-166; BATIFFOL P., *S. Grégoire le Grand*, Paris 1928; BERTOLINI O., *Roma di fronte a Bisanzio e ai Longobadi*, Bologna 1941; BOESCH GAIANO S., *«Narratio» e «expositio» nei «Dialoghi» di Gregorio Magno*, in "Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano" n° 88 (1979) 1-33; ID., *La proposta agiografica dei Dialoghi di Gregorio Magno*, in "Studi medievali" 21 (1980) 623-664; ID. *Demoni e miracoli nei Dialoghi di Gregorio Magno*, in AA.VV., *Hagiographie, culture et société, IVᵉ-XIIᵉ s.*, Paris 1981, 398-415; BOGLIONI P., *Miracle et merveilleux religieux chez Grégoire le Grand*, in *Cahiers d'études médiévale. I. Épopées, légendes et miracles*, Montréal / Paris 1974, 11-102; CALATI B., *San Gregorio Magno e la Bibbia*, in AA.VV., *Bibbia e spiritualità*, Roma 1967, 121-178; CATRY P., *Parole de Dieu, Amour et Esprit-Saint chez S. Grégoire le Grand* (= Spiritualité orientale et vie monastique), Abbaye de Bellefontaine 1984; CHAVASSE A., *Le calendrier dominical au VI siècle*, in "Revue des sciences religieuses" 38 (1951) 234-246; 41 (1953) 96-122; ID., *Les plus anciens types du lectionnaire et de l'antiphonaire romains de la Messe*, in "Revue Bénédictine" (62) 1952, 3-94; CORTI G., *Le lettere di Gregorio Magno dal libro primo: Lettere I-L*, Milano 1972; CRACCO G., *Uomini di Dio e uomini di Chiesa nell'Alto Medioevo*, in "Ricerche di storia sociale e religiosa" 12 (1977) 163-202; ID., *Chiesa e cristianità nell'Italia di Gregorio Magno*, in FUMAGALLI V., – ROSSATTI G. (edd.), *Medioevo rurale*, Bologna 1980, 361-379; ID., *Ascesa e ruolo dei «viri Dei» nell'Italia di Gregorio Magno*, in AA.VV., *Hagiographie, culture et société*, *o. c.*, 283-297; CRACCO RUGGINI L., *Storia della Sicilia*, III, Napoli 1980, 1-96; EAD., *Il miracolo nella cultura del tardo impero, concetto e unione*, in AA.VV., *Hagiographie, culture et société*, *o. c.*, 161-204; CREMASCOLI G., *«Novissima hominis» nei «Dialoghi» di Gregorio Magno*, Bologna 1979; DAGENS C., *Grégoire le Grand et la culture de la «sapientia huius mundi» à la «docta ignorantia»*, in "REAug" 14 (1968) 17-26; ID., *La conversion de S. Grégoire le Grand*, ibid. 15 (1969) 149-162; ID., *La fin des temps et l'Eglise selon S. Grégoire le Grand*, in "Recherches de science religieuse" 58 (1970) 273-288; ID., *L'Eglise universelle et le monde oriental chez S. Grégoire le Grand*, in "Istina" 21 (1975) 457-475; ID., *Grégoire le Grand et le monde oriental*, in "Rivista di storia e letteratura religiosa" 17 (1981) 243-252; DAMIZIA G., *Lineamenti di diritto canonico nel «Registrum epistolarum» di S. Gregorio Magno*, Roma 1949; DEANESLY M., – GROSJEAN P., *The Canterbury Edition of the Answers of Pope Gregor I to St. Augustine*, in "Journal of Ecclesiastical History" 10 (1959) 1-99; DEANESLY M., *The Capitular Text of the Responsiones of Pope Gregory the First to St. Augustine*, ibid. 12 (1961) 231- 234; DESHUSSES J., *Le sacramentaire grégorien pré-hadrianique*, in "Revue Bénédictine" 80 (1970) 213-237; DUDDEN P.H., *Gregory the Great. His Place in History and Thought*, London 1905; EIDENSCHINK J. A., *The Election of Bishops in the Letters of Gregory the Great*, Washington 1945; FONTAINE J., *Un fondateur de l'Europe. Grégoire le Grand (590-604)*, in "Helmantica" 34 (983) 171- 189; GILLET R., *Spiritualité et place du moine dans l'Eglise selon S. Grégoire le Grand*, in AA.VV., *Théologie de la vie monastique*, Paris 1961, 323-352; GILLET R., s. v. *Grégoire le Grand*, in *DSp* 6 (Paris 1967) 872-910; ID., s. v. *Grégoire Iᵉʳ le Grand*, in *DHGE* 21 (Paris 1986) 1387-1420; GIORDANO O., *L'invasione longobarda e Gregorio Magno*, Bari 1970; GRÉGOIRE R., *Il volto agiografico di San Benedetto*, in "Ravennatensia" 9 (1981) 1-20; GRISAR H., *Das römische Primat nach der Lehre und Regierungspraxis Gregors des Grosse*, in "Zeitschrift für katholische Theologie" 3 (1879) 655-693; JUNGMANN J. A., *Liturgie der christlichen Frühzeit bis auf Gregor der Grosse*, Fribourg (Schw.) 1967; KATZ S., *Gregory the Great and the Jews*, in "Jewish Quarterly Review" 24 (1934) 113-136;

LE GOFF J., *Le naissance du Purgatoire*, Paris 1981 [trad. it.: *La nascita del Purgatorio*, Torino 1982]; McCULLOH J.H., *The Cult of Relics in the Letters and Dialogues of Pope Gregory the Great: a Lexicographical Study*, in "Traditio" 32 (1976) 145-185; MANSELLI R., *L'escatologia di Gregorio Magno*, in "Ricerche di storia religiosa" 1 (1954) 712-783; MEYVAERT P., *Benedict, Gregory, Bede and Others*, London 1977 [contiene molti articoli pubblicati anteriormente: cf De VOGÜÉ A., in SC 265, p. 211-212]; MONACHINO V., s. v. *Gregorio I*, in *Bibliotheca Sanctorum* 7 (Roma 1966) 222-278; NORBERG D., *Qui a composé les lettres de Grégoire le Grand?*, in "Studi medievali" 21 (1980) 1-17; ID., *Critical and Exegetical Notes on the Letters of St. Gregory the Great*, Stockholm 1982; NTEDIKA J., *Evolution de la doctrine du Purgatoire chez S. Augustin*, Paris 1966; PARONETTO V., *Gregorio Magno e la cultura classica*, in "Studium" 74 (1978) 665-680; EAD., *La figura del «praedicator» nella «Regula Pastoralis» di Gregorio Magno*, in AA.VV., *Miscellanea Amato Pietro Frutaz*, Roma 1978; EAD., *I Longobardi nell'epistolario di Gregorio Magno*, in AA.VV., *Atti del VI Congresso internazionale di Studi sull'Alto Medioevo*, Spoleto 1980, 559-570; EAD., *Gregorio Magno. Un maestro alle origini cristiane d'Europa*, Roma 1985; PENCO G., *Storia del monachesimo in Italia dalle origini alla fine del Medioevo*, Milano 1983, 85-98; PETERSEN J.M., *Did Gregory the Great know Greek?*, nella collana «Studies in Church History» 13, Oxford 1976, 121-134; ID., *The Dialogues of Gregory the Great in their Late Antique Cultural Background*, Toronto 1984; ID., *The Garden of Felix; the Literary Connection between Gregory the Great and Paulinus of Nola*, in "Studia Monastica" 26 (1984) 215-230; ID., *The Influence of Origen upon Gregory's Exegesis of the Song of Songs*, in LIVINGSTONE E. C. (ed.), *Studia Patristica* XVIII/1 (Kalamazoo 1986) 343-347; LO MENZO RAPISARDA G., *L'empatia di Gregorio Magno attraverso il suo epistolario*, in "Orpheus" 24-25 (1977-78) 15-65; RECCHIA V., *L'esegesi di Gregorio Magno al Cantico dei Cantici*, Torino 1967; ID., *Il metodo esegetico di Gregorio Magno nei «Moralia in Iob» (ll. 1; 2; 4,1-47)*, in "Invigilata lucernis" 7-8 (1985-86) 13-62; ID., *Il «Praedicator» nel pensiero e nell'azione di Gregorio Magno*, in "Salesianum" 41 (1979) 333-374; RICHARDS J., *Consul of God. The Life and Times of Gregory the Great*, London 1980 [trad. it.: *Il Console di Dio. La vita e i tempi di Gregorio Magno*, Firenze 1984]; SCIVOLETTO N., *I limiti dell'«ars grammatica» in Gregorio Magno*, in "Giornale Italiano di Filologia" 17 (1964) 210-238; ID., *Saeculum Gregorianum*, ibid. 18 (1965) 41-70; VAN DIJK S.J., *Gregory the Great Founder of the Urban Schola Cantorum*, in "Ephemerides Liturgicae" 77 (1963) 345-356; VERBRAKEN P., *Le Commentaire de S. Grégoire sur le Ier livre des Rois*, in "Revue Bénédictine" 66 (1956) 159-217; De VOGÜÉ A., *La rencontre de Benoît et de Scholastique. Essai d'interprétation*, in "Revue d'histoire de la spiritualité" 48 (1972) 257-273; ID., *Les vues de Grégoire le Grand sur la vie religieuse dans son Commentaire des Rois*, in "Studia Monastica" 20 (1978) 17-63; ID., *Renoncement et désir, la définition du moine dans le Commentaire de Grégoire le Grand sur le Ier livre des Rois*, in "Collectanea Cisterciensia" 48 (1986) 54-70; ID., *Marie chez les vierges du VIe s.: Césaire d'Arles et Grégoire le Grand*, in "Benedictina" 33 (1986) 79-91; WASSELYNCK R., *L'orientation eschatologique de la vie chrétienne d'après S. Grégoire le Grand*, in "Assemblées du Seigneur", nº 2, Bruges 1962, 66-80; ID., *Les compilations des Moralia in Job du VIIe au XIIe s.*, in "Revue de Théologie Ancienne et Médiévale" 29 (1962) 5-32; ID., *Les Moralia in Job dans les ouvrages de morale du haut Moyen Âge latin*, ibid., 31 (1964) 5-13; ID., *L'influence de l'exégèse de S. Grégoire le Grand sur les Commentaires bibliques médiévaux (VIIe- XIIe s.)*, ibid. 32 (1965) 157-204; ID., *Présence de S. Grégoire le Grand dans les recueils canoniques (Xe- XIIe s.)*, in "Mélanges de science religieuse" 22 (1965) 205-219; WEBER L., *Hauptfragen der Moraltheologie Gregors des Grosses* (= Paradosis 1), Fribourg (Schw.) 1947; WERTZ D.W., *The Influence of the Regula Pastoralis to the year 900*, Ithaca 1936; WILMART A., *Le recueil grégorien de Patérius et les fragments wisigothique de Paris*, in "Revue Bénédictine" 39 (1927) 81-104.

SANT'ISIDORO DI SIVIGLIA

Vita

La personalità di Isidoro di Siviglia si rivela molto interessante per le varie prospettive da cui può essere indagata, per l'impronta lasciata nella cultura non solo ispanica del VII secolo e per la grandissima fama e il notevole credito di cui un uomo come lui, enciclopedico ma certamente non geniale, ha goduto non soltanto nel medioevo ma anche in tutte le moderne letterature europee. Nato a *Carthago Nova* (Cartagena) verso il 570 da una famiglia ispano-romana, che successivamente si trasferì a Siviglia a causa della presenza bizantina nella provincia Cartaginese, morto il padre Severiano, probabilmente funzionario della amministrazione visigotica, fu educato dal fratello maggiore Leandro. Ampia, meticolosa e varia: tale fu l'istruzione che Leandro, con severità quasi paterna, volle che venisse impartita al fratello, il quale in seguito lo superò in rinomanza presso i posteri.[1] Se non artefice di un evento straordinario come la conversione di Reccaredo (grande merito del vescovo Leandro), nondimeno Isidoro fu coinvolto in modo determinante nella politica ecclesiastica della Spagna del VII secolo e nei delicati equilibri della corte visigotica alle prese con la gerarchia cattolica, sempre vigile nella difesa delle prerogative episcopali. L'instancabile attività letteraria di Isidoro, tesa a raccogliere anche testi, documenti, informazioni riguardanti quasi tutto lo scibile, si espletò con intensità e costanza, senza interferire, limitandole, con

1. Oggetto di difficile indagine i rapporti tra i due, poiché Isidoro fu stranamente laconico, se non addirittura reticente, nei confronti di Leandro. Ne parla in *De viris illustribus* 28, e non con dovizia di particolari, delineando sommariamente la vita del fratello maggiore. Anzi, circa la rivolta di Ermenegildo, ben vista da Leandro, Isidoro assunse una posizione critica, pur avendo avuto sicuramente elementi di valutazione diretti (Leandro aveva partecipato personalmente alla vicenda drammatica di Ermenegildo, fatto uccidere dal padre ariano, il re Leovigildo). Su questi aspetti, e sulla "fortuna" isidoriana e collocazione in secondo piano di Leandro, si veda NAVARRA L., *Leandro di Siviglia. Profilo storico-letterario*, Roma / L'Aquila 1987, 17-39.

le sue incombenze e responsabilità di vescovo di Siviglia (carica avuta nel 600 alla morte del fratello Leandro). Anzi, la riorganizzazione della chiesa ispano-visigotica, la sistemazione della raccolta canonica *Hispana* e gli studi biblici e liturgici costituirono il fulcro del suo impegno religioso. In alcuni manuali è definito «l'ultimo Padre della Chiesa occidentale», nell'VIII Concilio toledano del 653 fu proclamato «*doctor egregius*»: indubbiamente gli si deve riconoscere il grande merito di avere trasmesso ai posteri, in termini chiari e comprensibili, moltissimi tesori della sapienza e della cultura antica, oltre ai suoi personali contributi di uomo dotto e di uomo di Chiesa. Il gran numero di manoscritti che ci ha consentito la conoscenza delle sue opere testimonia la rimarchevole considerazione in cui è stato tenuto.

Durante il suo episcopato presiedette un sinodo a Siviglia nel 619, sotto il re Sisebuto, e nel 633 il IV Concilio di Toledo: le basi della politica ecclesiastica di Isidoro erano state già tracciate da Leandro con la conversione dei Visigoti dall'arianesimo al cattolicesimo (III Concilio di Toledo del 589) e comunque gli interventi isidoriani mirarono a mantenere rapporti di collaborazione con il potere politico rappresentato dalla corte toledana. Giova ricordare a questo proposito che tra Isidoro e re Sisenando (631-636) intercorsero contatti politici non di basso profilo in virtù del fatto che il metropolita ispalense aveva, d'intesa coi vescovi ispanici, favorito la destituzione di Suintila, il monarca predecessore di Sisenando. La Chiesa spagnola non poté non avvalersi di tale favorevole «entente cordiale», tanto che la politica ecclesiastica isidoriana si mantenne sostanzialmente negli anni successivi alla scomparsa del suo artefice, avvenuta nell'anno 636.

La notizia, tramandata da varie fonti, riguardante l'esistenza, in Siviglia, di una ricchissima biblioteca isidoriana, già avviata da Leandro, sottolinea l'importanza che il mondo ispano-visigotico attribuiva alle testimonianze scritte del passato: la presenza di tanti volumi, anche di argomento mondano, ci viene rivelata direttamente da Isidoro nei *Versus in bibliotheca*; ciò viene a suffragare in noi la convinzione che l'erudizione ecclesiastica del VII secolo si fonda sulla coesistenza di sacro e profano, con la sottesa volontà di effettuare un razionale discernimento di ciò che è accettabile e assimilabile dal cristiano, sulla scia di una corrente di pensiero, da Basilio di Cesarea ad Agostino, basata sulla cautela e sulla prudenza ma contestualmente sulla coscienza che i grandi valori di arte e di pensiero presenti nella produzione letteraria classica non sarebbero dovuti andare perduti. Tra gli altri meriti di Isidoro possiamo annoverare l'aver dato impulso alla cosiddetta Scuola di Siviglia, centro di istruzione e di cultura destinato soprat-

tutto alla formazione dei giovani:[2] pare evidente a questo punto la predominanza, quasi il monopolio, della tradizione culturale latina in ambito ecclesiastico. Ciò perché, tra l'altro, la formazione dei futuri sacerdoti era stata, nell'ambiente ispano-romano, già da tempo molto curata, stante la necessità di affrontare dispute teologiche sollevate da ariani o da ex-ariani. Circa la *vexata quaestio* sulla conoscenza del greco da parte di Isidoro, gli studiosi propendono a negarla parzialmente, ipotizzando una frequentazione superficiale di termini ed espressioni incentrata su glossari e repertori,[3] giusta la trascrizione latina di parole greche citate nelle *Etymologiae.*

Opere

La produzione letteraria di Isidoro può essere suddivisa, data la sua ampiezza, in vari settori: storico-biografico, religioso-ecclesiastico, scientifico, grammaticale, enciclopedico.

Opere storiche e biografiche: il *De viris illustribus*, continuazione dell'omonimo trattato di Girolamo e Gennadio, traccia un profilo di 46 scrittori dei secoli V e VI, utile per avere un quadro del mondo letterario ispano-romano; il *Chronicon*, in cui, seguendo l'esempio di Agostino, divide la storia dalla creazione all'anno 616 in 6 periodi, corrispondenti ai sei giorni della creazione, incentrando la sua attenzione sui grandi popoli, dagli Ebrei ai Greci, ai Romani (di tale *excursus* fornì un riassunto alla fine del libro V delle *Etimologie*); la *Historia Gothorum, Vandalorum, Sueborum*, senz'altro l'opera storica più significativa: tributario di Vittore di Tunnuna per le notizie sui Vandali, di Idazio per gli Svevi, l'Autore sui Visigoti presenta una narrazione di fatti più diretta e personale, tanto più per noi preziosa, in quanto circa gli eventi del sec. VI non disponiamo di altre fonti; il racconto termina con l'anno 625. Nel prologo della *Historia Gothorum*, la cosiddetta *Laus Spaniae*, Isidoro pone come protagonista la *Hispania*, in particolare l'*Hispania* romana, e non i Visigoti, a differenza di Giordane (Iordanes) che, nell'omonimo trattato storico, privilegia invece il popolo goto. Dal Sivigliano la Spagna è concepita come *regnum*, come un'unica provincia, che viene esaltata oltre misura; le leggende dei Goti, i rapporti coi Romani, Ulfila, la ribellione di Ermenegildo, la conversione di Reccaredo, gli accadimenti di cui fu testi-

2. Se ne ha notizia ufficiale nel canone 24 del IV Concilio di Toledo.
3. Si veda almeno ROBLES L., *Isidoro de Sevilla y la cultura eclesiástica de la España visigoda*, in "Archivos Leoneses" 47-48 (1970) 13-185.

mone diretto (testimonianze indirette le ricava da Orosio, Girolamo, Giovanni di Biclaro, e altri) sono oggetto di questa Storia dei Goti, preziosa per noi per individuare il pensiero dell'Autore su innumerevoli aspetti della realtà ispanica del suo tempo.

Dell'intervento di Isidoro come sistematore della collezione canonica *Hispana* si è fatta menzione nei cenni biografici.

Opere religioso-ecclesiastiche: *De fide catholica contra Iudaeos* (2 libri), *De ecclesiasticis officiis* (2 libri), *Regula monachorum, Quaestiones in Vetus Testamentum, De ortu et obitu patrum* (biografie di personaggi dell'Antico e del Nuovo Testamento), *Proemia, Liber numerorum qui in sacris scripturis occurrunt* (sul valore mistico dei numeri), *Allegoriae quaedam sacrae scripturae* (interpretazione di personaggi biblici), *Sententiae* (tre libri di carattere dogmatico e morale, ispirati da Agostino e dai *Moralia* di Gregorio Magno, affrontano problematiche inerenti al male, alla predestinazione, alla vita monastica e altre questioni pertinenti la vita religiosa).

Opere scientifiche: *De ordine creaturarum* e *De natura rerum*, in cui, oltre a notizie talvolta non bene coordinate tra loro concernenti fenomeni naturali, specialmente astronomici (ispirato probabilmente dalla cosmografia antica), aggiunge, in taluni casi, elementi di allegoria sacra, avvalendosi di riferimenti scritturistici.

Opere grammaticali: *Differentiarum libri II* e *Synonymorum libri II*, scritti mirati a una conoscenza accurata della grammatica, intesa come strumento per comprendere le differenze di significato delle parole e quindi delle cose, allo scopo di favorire il buon parlare e il buon agire. Emblematica l'osservazione isidoriana sull'anima che è sempre uguale e l'*animus* che invece può cambiare. Compaiono altresì elementi teologici quando affronta le differenze tra uomini e animali, tra angeli e demoni.

Opere enciclopediche: *Etymologiae* (oppure *Origines*), in 20 libri secondo la ripartizione fatta dall'amico e discepolo Braulione di Saragozza dopo la morte di Isidoro, che aveva lasciato incompiuta l'opera. Praticamente si tratta di una enciclopedia, nella quale è stato raccolto tutto lo scibile del tempo.

Il metodo con cui procede consiste nel partire dalle etimologie delle parole che definiscono le varie scienze e arti,[4] ritenendole la chiave delle cose secondo una tradizione risalente al mondo classico (ad es. Varrone). Comunque le fonti cui attinge sono talmente varie e nume-

4. *Etym.*, I,20,1: *etymologia est origo*; I,29,2: *nam dum videris unde ortum est nomen, citius vim eius intellegis.*

rose da riuscire pressoché impossibile individuarle con certezza, essendo classiche ma anche bibliche e frequentemente patristiche, ed essendo andate perdute la maggior parte di esse. Ricostruendo dunque la storia di ogni parola, Isidoro passa a spiegare i contenuti di ogni branca del sapere, secondo una ordinata suddivisione che nei secoli successivi sarà seguita da tutti i redattori di enciclopedie, gli illuministi francesi tra i primi.

Isidoro, nei libri dal I al VI, si occupa delle cosiddette arti liberali del trivio e del quadrivio (grammatica, retorica e dialettica, aritmetica geometria musica e astronomia, medicina, giurisprudenza, vita religiosa). Dal VII al X affronta tematiche teologico-scritturistiche, linguistiche e i rapporti tra i popoli e gli stati. Dall'XI al XX rende edotto il lettore su uomini, mostri, animali, astri del cielo ed elementi naturali terrestri, attività umane come l'agricoltura, il giardinaggio, l'edilizia, la lavorazione dei metalli, le monete, le navi, la guerra, i giochi, i vestiti, i cibi, gli utensili domestici. Gli eterogenei argomenti di questa "enciclopedia" isidoriana sono però tenuti insieme dalla considerazione che tutto ciò che è presente nel mondo parte da Dio per terminare nell'uomo, passando attraverso tutti gli elementi naturali. L'eccezionale ricchezza di dati e informazioni presente nelle *Etymologiae* è stato il punto di forza che ne ha garantito la diffusione e trasmissione nel medioevo ed oltre. La poliedricità di fonti, cui si è precedentemente alluso, fa supporre una più determinante presenza di Isidoro nella "schedatura" e successiva sistemazione e rielaborazione di esse, quindi in qualche modo anche un intervento "originale" dell'Autore.

Non si può infine tacere, a proposito delle opere isidoriane, un gruppo di 14 *Epistolae* (sei delle quali indirizzate al discepolo Braulione) e 27 *Tituli Isidori*, iscrizioni in versi destinate alle pareti della biblioteca e della casa a Siviglia.

Pensiero e fonti

Logica o dialettica, etica e fisica: queste le parti della filosofia per Isidoro. Nella fisica include antropologia, zoologia, botanica, cosmologia, mineralogia e geometria. Le citazioni che fa rivelano la sua conoscenza diretta di Ambrogio (in particolare l'*Esamerone*), Girolamo e Agostino in campo patristico, ma non difetta certo di richiami a Columella, Plinio, Varrone, Svetonio. Riguardo alla costituzione delle cose, rifacendosi alla filosofia greca, fa sua la dottrina stoica dei quattro elementi inserendovi concetti platonici e aristotelici: è evidente che

l'eclettismo del pensiero filosofico isidoriano, che tiene presente il più recente Posidonio per il tramite degli scrittori latini, ha contribuito a realizzare in lui una capacità di indagare su tutti gli aspetti dell'umano agire e della natura creata, trovando nella prospettiva religiosa la ragione ultima di tutto. Se mai in Isidoro vi furono premesse ilozoiste, queste vengono ovviamente superate nel suo pensiero dalla dottrina dell'anima. La descrizione del sole, della terra, della luna e dei pianeti, della centralità della terra rispetto agli altri astri, pur tenendo in considerazione le cosmologie del mondo classico, viene puntualmente collegata alla creazione biblica e l'idea dominante è quella del nesso inscindibile tra mondo naturale e mondo soprannaturale.

Anche gli aspetti più specificamente teologici del pensiero di Isidoro sono condizionati dalla sua formazione culturale basata sulla grammatica e le arti liberali. Il criterio interpretativo imperniato sulla differenza intesa come categoria grammaticale si trasforma in lui in metodo filosofico di conoscenza. Nel prologo dei *Differentiarum libri* sancisce l'importanza di tale procedimento, evidenziando gli errori dei poeti antichi.[5] Negli scritti teologici già menzionati, pur connettendosi molto a Girolamo, Agostino e Gregorio Magno, il metodo di indagine utilizzato dal metropolita sivigliano si manifesta, e in modo specifico, nelle *Sententiae*. Da sottolineare poi in Isidoro l'elaborazione di una teologia del peccato, derivante dai principi di antropologia e filosofia naturale che permeano il suo pensiero.[6]

Ha una netta valenza ideologico-culturale la collocazione dantesca di Isidoro tra gli spiriti sapienti del cielo del sole:[7] il vescovo sivigliano è affiancato al Venerabile Beda e a Riccardo di San Vittore per accentuare un'ideale continuità tra i maestri dell'alto medioevo e i più recenti sistematori della mistica medievale, allo scopo di evidenziare uno spirito di conciliazione del pensiero speculativo.

Uno dei momenti più incisivi del pensiero dell'ispalense è quello coinvolgente la visione della storia e l'atteggiamento di fronte all'eredità di Roma. Oltre che in vari luoghi delle *Etymologiae* e delle *Sententiae*, è nella già citata *Laus Spaniae* che si percepisce inequivocabilmente la visione storica isidoriana che pone l'*Hispania* romana, e non il popolo dei Visigoti, a protagonista dell'*Historia Gothorum*, fermo

5. Cf in PL 83,10: *Poetae autem gentiles necessitate metrica confunderunt sermonum proprietates. Sicque ex his consuetudo obtinuit pleraque ab auctoribus indifferenter accipi, quae quidem quamvis similia videantur, quam tamen propria inter se origine distinguuntur.*

6. Cf LOZANO SEBASTIÁN F.-J., *San Isidoro de Sevilla. Teología del pecado y la conversión*, Burgos 1976.

7. Cf DANTE, *Paradiso*, X, 130-132.

restando in lui l'assunto fondamentale che vi è una continuità tra Roma e i Goti, non solo nel semplice passaggio del potere imperiale, ma anche della missione civilizzatrice che apparteneva all'Impero. Significativi, a riguardo, i termini con cui fa riferimento al matrimonio di Ataulfo con Galla Placidia[8] e il tono epico con cui descrive la vittoria gotica.[9] Pur riconoscendo che l'Impero romano è una creazione unica nella storia, che non è stata rimpiazzata, Isidoro definisce *monarchia regni* la monarchia visigotica dominante tutta la penisola iberica, inquadrando il nuovo regno in un profilo riduttivo rispetto alla grandezza imperiale, vedendo però nell'unità politica di conquistatori e conquistati, suggellata dalla conversione dei Visigoti ariani al cattolicesimo, il fondamento di una nuova nazione nell'ambito di una Europa sentita ancora come "romana" La conversione tardiva dei Visigoti aveva mantenuto in Iberia, fino agli ultimi anni del VI secolo, l'opposizione tra Romani e Barbari che era stata tipica del V secolo e Isidoro aveva trascorso gran parte della sua vita in una realtà tipicamente tardoantica. Se l'antitesi *Romanus-Barbarus* era stata superata in tempi brevi, data la capacità dei Barbari di assimilare il meglio del mondo da loro sottomesso, quella tra *Barbarus* e *Christianus* investì problematiche ideologiche più complesse. Del resto già Ataulfo aveva ripudiato la sua iniziale intransigenza anti-romana accettando le leggi imperiali; Agostino, con il suo porsi in modo non ostile di fronte al mondo barbarico, contribuì a non far rifiutare dai cristiani le nuove realtà. Quindi il *Christianus*, nella contrapposizione ideologica e culturale al *Barbarus*, si sentì come il successore del *Romanus* in quanto l'Impero era ormai diventato cristiano per disegno provvidenziale. Isidoro ha dunque un'immagine di Roma maestra di popoli, grazie ai suoi valori di civiltà (anche in campo giuridico), la quale ora continua la sua missione attraverso i Visigoti cattolici e il regno di Toledo. Diversamente da altre società barbariche, nella Spagna visigotica i lasciti della romanità avevano consentito uno sviluppo civile e morale notevole: Isidoro ne è la più nota testimonianza. Certamente il limite del Sivigliano e degli altri dotti del suo tempo è l'incapacità di superare, con un pensiero veramente nuovo, la sintesi tra romanità e mondo barbarico. Raccogliere, custodire, trascrivere, citare: questa attività non è emblematica di un nostalgico del passato in quanto tale, ma di un uomo colto, sensibile alla necessità di fornire un organico supporto culturale a chi, dopo di lui, avrà il compito di portare avanti la civiltà delle nazioni romano-barbariche. Da questo limite nasce l'apparente paradosso di Isidoro, l'autore più letto, amato e conosciuto nel Medioevo,

8. *Hist. Goth.*, 19.

9. *Hist. Goth.*, 67

ma che non ha legato il suo nome a opere veramente originali, di ampio respiro letterario. Non semplice filologo, però, non solo maestro di scienze varie: uomo di chiesa e uomo di stato, sensibile al travaglio e alle contraddizioni della sua epoca, al quale spetta il grande merito di avere percepito che il sincretismo ideologico-culturale ispano-visigotico era l'unica via percorribile per consentire ai valori di civiltà e di dottrina lasciati da Roma di essere trasmessi, mantenuti e mediati dalla Chiesa nell'ambito della nuova nazione ispanica unita dalla fede cristiana.

ANTOLOGIA

La differenza tra stelle, costellazioni e astri (*Etym.*, III, 60-62)

60. Le stelle, le costellazioni e gli astri differiscono tra loro. Infatti la stella è un corpo particolare. Le costellazioni in verità sono fatte da numerose stelle, come le Iadi, le Pleiadi. Gli astri poi sono stelle grandi, come Orione, Boote. Ma gli scrittori confondono questi nomi, e parlano di astri invece che di stelle e di stelle invece di costellazioni. 61. Dicono che le stelle non hanno luce propria, ma che sono illuminate dal sole, come la luna. 62. Le stelle sono immobili e, fissate al cielo, sono trasportate dal perpetuo movimento di esso, non cadono durante il giorno, ma sono oscurate dallo splendore del sole.

La medicina (*Etym.*, IV,1.7.13)

1. La medicina è la scienza che protegge o restaura la salute: il suo oggetto consiste nelle malattie e nelle ferite. Di essa fa parte non solo l'arte di coloro che sono chiamati propriamente medici, ma anche il cibo, le bevande, il vestito. Ogni difesa infine e protezione, per mezzo della quale il nostro corpo è protetto contro attacchi e pericoli esterni.

7. Si chiama cronica la malattia prolungata, che dura per molto tempo, come la podagra, la tisi. Presso i greci infatti il tempo è detto *chronos*. La cefalea prende nome dalla causa, infatti è dolore di testa, e i greci chiamano la testa *kephalé*... L'epilessia si chiama così, perché ciò che opprime la mente possiede anche il corpo. I greci infatti chiamano l'oppressione *epílepsis*.

13. Alcuni chiedono perché la medicina non è inclusa tra le altre discipline liberali. Perché, mentre quelle comprendono materie particolari, la medicina tutte. Infatti il medico deve conoscere la grammatica, per potere capire ed esporre ciò che legge. Lo stesso per la retorica, per essere in grado di definire con argomentazioni indiscutibili ciò di cui si sta occupando. Altrettanto per la dialettica, che per mezzo della ragione consente di approfondire le cause delle infermità e come curarle. Così per l'aritmetica, per il numero delle ore delle febbri e i periodi in cui si presentano.

Il Figlio di Dio (*Etym.*, VII,2,1.4)

1. In molti modi si trova chiamato Cristo nelle sacre scritture. Infatti egli, figlio Unigenito di Dio Padre, per essere uguale al Padre, prese l'aspetto di schiavo per la nostra salvezza. Perciò alcuni suoi nomi derivano dalla sostanza della divinità, altri dall'offerta dell'umanità da lui assunta. Cristo infatti è detto da «crisma», cioè unto (...).

4. Non è proprio del Salvatore il nome Cristo, ma una comune designazione del potere. Quando infatti è detto Cristo, questo è il nome comune della dignità; Gesù Cristo invece è il nome proprio del Salvatore.

Il tuono (*Etym.*, XIII,8,1)

Si chiama tuono perché il suo rumore spaventa; infatti *tonus* significa suono. Esso scuote violentemente ogni cosa, da sembrare che il cielo si sia squarciato, allorché una tempesta di violentissimo vento si introduce improvvisamente tra le nubi, ingrandendosi il turbine e cercando una via d'uscita, con grande forza lacera la nube nella quale è penetrato e così giunge alle nostre orecchie con orrendo fragore.

La terra (*Etym.*, XIV,1-2)

1. La terra si trova nella regione centrale dell'universo, situata in modo centrale così da essere equidistante da tutte le parti del cielo; quando è singolare, il nome indica tutta la terra, al plurale invece le singole regioni.

2. Il mondo (*orbis*) è chiamato così per la rotondità del cerchio, poiché è somigliante a una ruota; infatti una piccola ruota è chiamata *orbiculus*.

Lode della Spagna (*De laude Spaniae*, 1-7)

O Spagna, di tutte le terre che si estendono dall'occidente all'India bellissima sei, o sacra e madre sempre felice di principi e genti; per diritto tu ora sei regina di tutte le province, (...) tu decoro e ornamento del mondo, la più illustre parte della terra, nella quale gode molto e splendidamente fiorisce la gloriosa fecondità della gente gotica!

BIBLIOGRAFIA

Cf CPL 1186-1229*a*; DPAC II, 1835-1840: s. v. (FONTAINE J.); Patrologia IV, 81-94.

Edizioni

PL 81-84; PLS 4, 1801-1866; MGH, Auctores Antiquissimi, 11,2 (opere storiche) [vedi anche paragrafo seguente].

Edizioni di singole opere, con traduzioni in lingue moderne

Etymologiae, ed. LINDSAY W. M., 2 voll., Oxford 1911; *De natura rerum*, ed. FONTAINE J., Bordeaux 1960; *De viris illustribus*, ed. CODOÑER MERINO C., Salamanca 1964; *Las Historias de los Godos, Vandalos y Suevos de Isidoro de Sevilla*, ed. RODRÍGUEZ ALONSO C., León 1975; *De ortu et obitu patrum*, ed. CHAPARRO GÓMEZ C., Paris 1982; *Etimologías*, edd. OROZ RETA J., – MARCOS CASQUERO A., (= BAC 433-434), Madrid 1982-83.

Studi (in ordine cronologico)

AA.VV., *Miscellanea Isidoriana*, Roma 1936; PEREZ DE URBEL J., *San Isidoro de Sevilla: su vida, su obra y su tiempo*, Barcelona 1945²; AA.VV., *Isidoriana. Estudios sobre San Isidoro de Sevilla en el XIV centenario de su nacimiento*, León 1961; FONTAINE J., s. v. *S. Isidore de Séville*, in *DSp* 7 (Paris 1971) 2104-2116; LOZANO SEBASTIÁN F.-J., *San Isidoro de Sevilla. Teología del pecado y la conversión*, Burgos 1976; DIESNER H.J., *Isidor von Sevilla und das westgotische Spanien*, Berlin 1977; GARCÍA B. R., *Espiritualidad y lectio divina en las Sentencias de san Isidoro de Sevilla*, Zamora 1980; FONTAINE J., *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, Paris 1983²; HOWARD COLLINS R.J., s. v. *Isidor von Sevilla*, in *Theologische Realenzyklopädie* 16 (Berlin / New York 1987) 310-315; CAZIER P., *Isidore de Séville et la naissance de l'Espagne catholique* (= ThH 96), Paris 1994.

Padri greci

PS. DIONIGI L'AREOPAGITA*

1. La questione dionisiana

Tuttora misteriosa è l'identità di colui che, sotto il nome del Dionigi l'Areopagita ricordato in *Atti* 17,34, compose l'insieme di scritti noto come *Corpus Areopagiticum* (o *Dionysiacum*). Dionigi l'Areopagita viene menzionato ufficialmente per la prima volta dai monofisiti severiani e dal vescovo di Efeso Ipazio nell'incontro tra cattolici calcedonesi e monofisiti severiani avvenuto a Costantinopoli nel 532: mentre i severiani si richiamarono anche all'Areopagita per provare l'ortodossia delle loro dottrine, Ipazio mise in dubbio l'autenticità dei suoi scritti.[1]

Anche se per tutto il medioevo l'autore del *Corpus* fu effettivamente venerato come il discepolo di S. Paolo, l'opinione di Ipazio non rimase un caso unico: Hausherr I. ha raccolto le testimonianze di vari dotti del medioevo che non mostrarono di credere nell'appartenenza del *Corpus* all'età apostolica.[2]

Fu però soprattutto nel Rinascimento che la leggenda di Dionigi l'Areopagita fu sfatata in modo decisivo: a Lorenzo Valla e ad Erasmo va anche questo merito.[3] La loro tesi fu adottata ed ulteriormente approfondita da eruditi del sec. XVII come il Daillé, il Le Nourry e il Le Quien,[4] e non è ormai contestata, anche se non sono mancati,

* N.B. I paragrafi 1, 2, 3, 5, 6, 7, 8 del presente capitolo riproducono, con alcune modifiche, rispettivamente i paragrafi 1, 2, 3, 6, 7, 8, 9 dell'articolo di LILLA S., *Introduzione allo studio dello ps. Dionigi l'Areopagita* in "Augustinianum" 22 (1982) 533-541, 554-562; il paragrafo 4 si basa invece sulla parte relativa allo ps. Dionigi del capitolo – curato da LILLA S. – *Dai Cappadoci a ps. Dionigi l'Areopagita*, in Dal COVOLO E. (ed.), *Storia della teologia* 1. *Dalle origini a Bernardo di Chiaravalle*, Roma / Bologna 1995. Il testo del paragrafo 9 è invece completamente nuovo, anche se tiene conto di due precedenti lavori di LILLA S., in "Augustinianum" 22 (1982) 562-565 e in AA.VV., *La mistica* I, Roma 1984, capitolo *Dionigi*, pp. 361-397.

1. ACO IV,2 (173,12-18 (SCHWARTZ).
2. HAUSHERR I., *Doutes au sujet du divine Denys*, in "Orientalia Christiana Periodica" 2 (1936) 484-490.
3. VALLA L., *In Novum Testamentum annotationes apprime utiles*, Basileae 1526, 184; ERASMO, *In Novum Testamentum... annotationes item ab ipso recognitae*, Basileae 1522, 260-261.
4. DAILLÉ I., *De scriptis quae sub Dionysii Areopagitae et Ignatii Antiocheni nominibus circumferuntur libri duo. Quibus*

dal Rinascimento fin quasi ai nostri giorni, gli apologeti dell'autenticità del *Corpus* specie tra i francesi, a cui premeva d'identificare l'autore del *Corpus* non solo con il Dionigi l'Areopagita di *Atti* 17,34, ma anche con il primo vescovo di Parigi.[5]

Le due ricerche parallele di Koch H. e Stiglmayr J. sono valse a precisare con sufficiente approssimazione la cronologia del *Corpus*.[6] I due studiosi hanno dimostrato la stretta dipendenza della parte del quarto capitolo del *De divinis nominibus* dedicata al problema del male dal *De malorum subsistentia* di Proclo. L'autore del *Corpus* doveva essere quindi o un contemporaneo di Proclo (morto nel 485) o di poco posteriore a lui.

In un altro suo lavoro[7] lo Stiglmayr ha ulteriormente precisato la cronologia del *Corpus*, richiamando l'attenzione sui punti seguenti: a) poiché il concilio di Calcedonia del 451, condannando la dottrina Eutichiana della commistione in Cristo tra natura divina e natura umana, insistette su espressioni come *asýnchýtos*, *asynchytos*, *atréptos*, usate anche nella Cristologia dionisiana,[8] il *Corpus* è posteriore al 451;[9] b) poiché in *De eccl. hier.* III,2 (80,20-21) viene fatta allusione al credo come parte della messa, il *Corpus* è posteriore al 476, anno in cui fu introdotto nella messa ad Antiochia dal patriarca monofisita Pietro il Fullone; c) lo ps. Dionigi evita espressioni come "due nature" o "una natura", evitate anche nell'*Henótikon* dell'imperatore Zenone del 482, che pure condanna Eutiche e ribadisce la vera umanità e divinità di Cristo; d) allo ps. Dionigi si richiamano Andrea di Cesarea nel suo commento all'*Apocalisse* di Giovanni della fine del v secolo e Severo di Antiochia in una lettera all'abate Giovanni risalente forse

demonstratur illa subdititia esse..., Genève 1666; LE NOURRY D., *Dissertatio de operibus S. Dionysii Areopagitae* (= PG 3,9-56); LE QUIEN M., *Dissertatio Damascenica* II (= PG 94,274-303).

5. Cf l'elenco in "Augustinianum" 22 (1982) 568-569.

6. KOCH H., *Proclus als Quelle des Pseudo-Dionysios Areopagita in der Lehre vom Bösen*, in "Philologus" 54 (1895) 438-454; STIGLMAYR J., *Der neuplatoniker Proklos als Vorlage des sog. Dionysius Areopagita in der Lehre vom Übel*, in "Historisches Jahrbuch" 16 (1895) 253-273.

7. STIGLMAYR J., *Das Aufkommen der pseudo-dionysischen Schriften und ihr Eindringen in die christliche Literatur bis zum Lateranconcil 649. Ein zweiter Beitrag zur Dionysios-Frage*, in "IV. Jahresbericht des öffentlichen Privatgymnasiums an der Stella matutina zur Feldkirch", Feldkirch 1895, 21-25 e 34-55.

8. ACO II,1-2 (129,19,30-33 SCHWARTZ); cf i passi del *Corpus Dionysiacum* raccolti dallo STIGLMAYR, *o. c.* (nella nota 7) p. 23: si tratta di *De div. nom.*, I,4 (113,11-12 SUCHLA); II,3 (125,21-126,1); II,6 (130,1); II,10 (135,5); *De cael. hier.*, IV,4 (23,11-12 HEIL); *De eccl. hier.*, III,11 (91,11-13 HEIL); III,12 (52,23); III,13 (93,16-18); IV,10 (102,2-3).

9. La stessa dottrina, espressa negli stessi termini, è tuttavia presente anche nel *De natura hominis* di Nemesio di Emesa, che risale alla fine del IV o all'inizio del V secolo: cf più avanti la sezione 4.ix (con la nota 163).

al 510. Il periodo di composizione del *Corpus* risulterebbe quindi compreso tra il 482 (data dell'*Henotikon*) e l'inizio del VI secolo.[10]

Nonostante queste conclusioni, vari studiosi hanno fatto risalire l'autore del *Corpus* a secoli compresi tra il II e il V;[11] e numerosi sono stati anche i tentativi d'identificarlo con questo o quel personaggio (Ammonio Sacca, un discepolo di S. Basilio Magno, Pietro l'Iberico, Pietro il Fullone, Severo di Antiochia, un amico di Giovanni di Scitopoli, Sergio di Resh'ayna, Eraisco).[12]

Anche se, allo stato attuale delle nostre conoscenze, non è possibile raggiungere una conclusione certa circa la precisa identità dell'autore del *Corpus* (lo scetticismo espresso a tal proposito da Saffrey H.D. è più che legittimo),[13] le seguenti considerazioni possono tuttavia gettare un po' di luce su quest'enigmatico autore.

1) Lo ps. Dionigi era probabilmente originario della Siria. Lo Stiglmayr ha notato come il paragrafo riguardante l'ordinazione del vescovo, del sacerdote e del diacono in *De eccl. hier.*, V,7 (110,10-19) sia modellato sul paragrafo *De ordinationibus* della liturgia siriaca promulgata dal patriarca di Antiochia Ignazio Efraem Rahmani.[14] In favore dell'origine siriaca si esprimono anche il Bardenhewer, il Boularand, l'Altaner e il Riedinger;[15] scettico si mostra invece l'Hans-

10. Esposizioni dettagliate della questione dionisiana si trovano in VÖLKER W., *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita*, Wiesbaden 1958, 1-11; CORSINI E., *La questione areopagitica. Contributi alla cronologia dello pseudo-Dionigi* in "Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino" II. Classe di scienze morali, storiche e filologiche 93 (1958-59); 128-227, SCHIAVONE M., *Neoplatonismo e Cristianesimo nello ps. Dionigi*, "Pubblicazioni dell'Istituto di filosofia dell'Università di Genova" 26, Genova 1963, 9-23; BRONS B., *Gott und die Seienden. Untersuchungen zum Verhältnis von neuplatonischer Metaphysik und christlicher Tradition bei Dionysius Areopagita*, "Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte" 28, Göttingen 1976, 3-28; BELLINI E., *Dionigi Areopagita. Tutte le opere*. Traduzione di P. Scazzoso. Introduzione, prefazione, parafrasi, note e indici di E. Bellini (= I classici del pensiero. Sezione I. Filosofia classica tardo antica), Milano 1981, 7-17.

11. Cf l'elenco in "Augustinianum" 22 (1982) 570-571 (numeri 12-15).

12. Cf gli elenchi in HATHAWAY R. F., *Hierarchy and the Definition of Order in the Letters of pseudo-Dionysius*, The Hague 1969, 31-35 e LILLA S., in "Augustinianum" 22 (1982) 569-570 (numeri 1-11).

13. SAFFREY H.D., *Nouveaux liens objectifs entre le Pseudo-Denys et Proclus*, in "Revue des sciences philosophiques et théologiques" 63 (1979) 3-4 [= *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*, Paris 1990, 235-236].

14. STIGLMAYR J., *Eine syrische Liturgie als Vorlage des pseudo-Areopagiten*, in "Zeitschrift für Katholische Theologie" 33 (1908) 383-385; cf anche la sua recensione a PUECH H. Ch., *Libératus de Carthage et le Pseudo-Denys l'Aréopagite*, Melun 1930, in "Byzantion" 8 (1933) 660.

15. BARDENHEWER O., *Geschichte der altkirchlichen Literatur* IV, Freiburg im Breisgau 1924, 294; BOULARAND E., *L'eucharistie d'après le pseudo-Denys l'Aréopagite*, in "BLE" 58 (1957) 199-203; ALTANER B., *Patrologie*, Freiburg 1958⁵, 467; RIEDINGER U., *Pseudo-Dionysios Areopagites, Pseudo-Kaisarios und die Akoimeten*, in "Byzantinische Zeitschrift" 52 (1959) 285.

sens.[16] Che il *Corpus*, poco dopo la sua apparizione, abbia conosciuto una grande fortuna proprio in ambiente siriaco è comunque un dato di fatto inconfutabile.[17]

2) La dipendenza da Proclo dello ps. Dionigi non si limita all'adozione, da parte di quest'ultimo, di varie dottrine ed espressioni procliane, ma, come ha mostrato il Saffrey, riguarda anche termini tecnici precisi (*theandrikós, theonymikà agálmata, theourgikà phôta, ánthe kaì hyperoúsia phôta, henás*) che provano l'esistenza di "legami oggettivi" tra i due autori.[18] Questo rapporto stretto e personale tra lo ps. Dionigi e Proclo sembra trovare conferma in due circostanze: a) in *De div. nom.*, II,9 (134,6) lo ps. Dionigi attribuisce al suo maestro Ieroteo le *Theologikaì stoicheióseis*, corrispondenti al titolo di un'importante opera di Proclo, la *Stoicheíosis theologiké*; b) il ritratto che lo ps. Dionigi dà di Ieroteo in *Div. nom.*, III,2 (141,8-14) – quando canta gl'inni sembra staccarsi dal corpo – va raffrontato con l'analoga descrizione che Marino dà di Proclo nella sua *Vita Procli*.[19] Con ogni probabilità, Ieroteo altro non è che uno pseudonimo di Proclo.[20]

3) Il problema delle analogie tra lo ps. Dionigi e Damascio, sollevato dal Roques, dal Grondijs e dall'Hathaway,[21] è stato sottoposto di recente ad un esame più approfondito: in uno studio non ancora pubblicato, sono state messe in luce varie corrispondenze dottrinali e terminologiche tra l'autore del *Corpus* e l'ultimo diadoco della scuola neoplatonica di Atene.[22]

Se si considerano insieme questi tre punti sembra lecito giungere a questa conclusione: lo ps. Dionigi era un cristiano di origine siriaca che negli ultimi decenni del v secolo e all'inizio del vi secolo ha seguito

16. HANSSENS I. M., *De patria pseudo-Dionysii Areopagitae*, in "Ephemerides Liturgicae" 38 (1924) 290-292.

17. Cf la documentazione fornita da LILLA S., in *Dictionnaire des philosophes antiques* 2 (Paris 1994) 729.

18. SAFFREY H. D., *Un lien objectif entre le pseudo-Denys et Proclus*, in LIVINGSTONE E. C. (ed.), *Studia patristica* IX (= TU 94), Berlin 1966, 98-105 [= *Recherches*... citato sopra, nella nota 13, 227-234].

19. MARINO, *Vita Procli*, 76,494-77,500; 77,515-516 MASULLO.

20. In favore dell'accostamento di Ieroteo a Proclo si esprime anche RIEDINGER U., articolo citato (nella nota 15) 292-293 (con la nota 71). Non sembra accettabile la tesi di SHELDON-WILLIAMS I. P., che vede in Ieroteo un autore cristiano del iv secolo influenzato da Porfirio e da Giamblico, *The ps.-Dionysius and the holy Hierotheus*, in LIVINGSTONE E. C. (ed.), *Studia patristica* VIII (= TU 93), Berlin 1966, 116.

21. ROQUES R., *L'univers dionysien* (= Théologie 29), Paris 1954, 74 nota 1; GRONDIJS L. H., *Sur la terminologie dionysienne*, in "Bulletin de l'Association G. Budé", 4e série, 18 (1959) 446-447; HATHAWAY R. F., *o. c.*, (nella nota 12) 18-19.

22. LILLA S., *Pseudo-Denys l'Aréopagite, Porphyre et Damascius*, lavoro destinato agli atti del convegno sullo ps. Dionigi tenutosi a Parigi nel settembre del 1994.

ad Atene le lezioni di Proclo e di Damascio. Come ha notato l'Hathaway, verso la fine del v secolo la scuola neoplatonica di Atene era frequentata da numerosi siriani.[23]

2. Le opere pervenute

La *Gerarchia celeste*, in quindici capitoli, organizza in un rigido sistema gerarchico regolato da leggi ben precise[24] le varie classi di angeli nominate dall'AT e da S. Paolo. I punti trattati sono i seguenti: a) le raffigurazioni degli angeli presenti nella Scrittura sono solo dei simboli, dei veli di cui la divinità si è servita sia per adeguarsi alle limitate capacità umane sia per tenere lontani i profani dal suo arcano; esse devono essere superate dalla mente umana che, usandole come punto di partenza, deve elevarsi verso l'immateriale e l'intellegibile (cc. I-II); b) la gerarchia delle essenze celesti si propone di realizzare nei suoi membri la somiglianza a Dio: i membri superiori ricevono il raggio direttamente da Dio e lo trasmettono ai membri inferiori, producendo in essi il triplice effetto della purificazione, dell'illuminazione e dell'iniziazione o perfezione (cc. III-IV); c) il termine "angelo", anche se è usato a proposito di tutte le essenze celesti, designa più propriamente il grado più basso della gerarchia (c. V); d) la gerarchia celeste, a struttura rigorosamente ternaria, si compone di tre gradi gerarchici, ciascuno dei quali si articola a sua volta in tre ordini: il primo grado comprende i troni, i cherubini, i serafini, il secondo le podestà, le virtù, le dominazioni, il terzo gli angeli, gli arcangeli, i principati (i tre ordini di ciascun grado sono ricordati procedendo dal basso verso l'alto, c. VI); e) ciascuno di questi ordini è dotato di particolari proprietà e funzioni e si compone di un numero infinito di potenze superiori, intermedie e inferiori (cc. VII-X, XIV, XV); f) tutte le essenze celesti possono essere chiamate anche "virtù" (*dynámeis*, c. XI); g) i grandi sacerdoti, istruiti e iniziati dagli angeli, possono ricevere l'appellativo di "angeli" (c. XII); h) la purificazione di cui fu oggetto Isaia e la visione di cui godette risalgono oltre che a Dio anche all'ordine dei Serafini (c. XIII).

La *Gerarchia ecclesiastica*, in sette capitoli, stabilisce innanzitutto (c. I) un parallelo tra la gerarchia terrestre e quella angelica, di cui la prima è un'immagine;[25] e passa quindi a descrivere e ad interpre-

23. Cf HATHAWAY R. F., *o. c.*, (nella nota 12) p. 19 e LILLA in "Augustinianum" 22 (1982) 536 e in *Dictionnaire des philosophes antiques* 2 (Paris 1994) 731.

24. Cf più avanti, la sezione 5.

25. *De cael. hier.*, I,3 (8,14-15), cf *De eccl. hier.*, I,2 (64,23-65,1).

tare allegoricamente le funzioni liturgiche dell'ingresso di un nuovo adepto nella religione cristiana (c. II), della messa e del sacramento dell'eucarestia (c. III), della consacrazione dell'unguento (c. IV), dell'ordinazione dei vescovi, dei sacerdoti e dei ministri (c. V), della consacrazione dei monaci, l'ordine più alto degli "iniziati" (c. VI), e dei vari riti funebri (c. VII). Il capo sensibile della gerarchia ecclesiastica è il vescovo (*hierárches*), che trasmette l'iniziazione ai membri dell'ordine inferiore; questi a loro volta la trasmettono all'ordine più basso, che può quindi rivolgersi verso l'alto, così come avviene nella gerarchia celeste.[26] Il vero capo di ogni gerarchia, sia celeste che umana, è però Gesù,[27] di cui il vescovo è il simbolo.[28] La gerarchia della Chiesa occupa un posto intermedio tra la gerarchia celeste e quella "legale" dell'AT;[29] e si compone di tre ordini di "iniziatori" (vescovi, sacerdoti, ministri, *hierárchai, hiereîs, leitourgoí*)[30] e di tre ordini di "iniziati" (che procedendo dal basso verso l'alto sono i purificati, gl'illuminati e i perfetti).[31] I vescovi esercitano le tre funzioni dell'iniziazione, dell'illuminazione e della purificazione, i sacerdoti quella dell'illuminazione e della purificazione, i ministri solo quella della purificazione,[32] giacché, come nella gerarchia celeste, gli ordini superiori possiedono tutte le proprietà degli ordini inferiori, mentre agli ordini inferiori sono lasciate solo alcune funzioni o proprietà degli ordini superiori.[33] Nella categoria degli "iniziati", i purificati (rappresentati dai catecumeni o dai battezzati caduti di nuovo in peccato) sono affidati ai ministri, gl'illuminati (o popolo santo) ai sacerdoti, i perfetti (i monaci o terapeuti) ai vescovi.[34]

I *Nomi divini*, in tredici capitoli, è il più lungo dei trattati del *Corpus* e prende via via in esame gli appellativi più significativi attribuiti alle divinità della Scrittura. Il c. I insiste sull'assoluta trascendenza di Dio rispetto a tutti gli esseri, e quindi sulla sua inconoscibilità ed ineffabilità; la via più idonea per accostarsi a Lui è quella negativa, consistente nel privarlo di tutti gli attributi e quindi anche di tutti gli appellativi. Considerato nella sua *moné* trascendente, Dio è privo di nomi; poiché però nella sua *próodos* è la causa produttrice di tutti gli esseri, può essere celebrato con tutti i loro nomi: Egli è quindi nello

26. *De eccl. hier.*, I,2 (65,1-8).
27 *De eccl. hier.*, I,1 (63,12-64,2; 65,20-21); V,5 (107,16-17).
28. *De eccl. hier.*, V,5 (107,16-17).
29. *De eccl. hier.*, V,2 (105,18-21).
30. *De eccl. hier.*, V,i,6 (108,5,8,15); V,i,7 (109,13,14-15); V,ii,1 (111,1).
31. *De eccl. hier.*, VI,1 (115,4,14); VI,2 (115,19-20); VI,3 (116,7).
32. *De eccl. hier.*, V,7 (109,13-18); cf anche più avanti, sezione 5 numero 4.
33. *De eccl. hier.*, V,7 (109,18-21); cf anche più avanti, sezione 5 numero 8.
34. *De eccl. hier.*, VI,1 (115,6,14-16); VI,2 (115,19-20); VI,3 (116,7-16).

stesso tempo privo di nomi (*anónymos*) e dotato di molti nomi (*polyónymos*).[35] Il c. II tiene a precisare che i vari appellativi divini vanno riferiti ugualmente a tutte e tre le persone della Trinità[36] (a rigore, però, essi riguardano soltanto le potenze creatrici presenti nella sua *próodos*);[37] e illustra quindi la teologia trinitaria sulla base dei due concetti neoplatonici dell' "unione" e della "distinzione".[38] Il c. III sottolinea l'importanza della preghiera (che è come una catena che avvicina l'uomo a Dio) e traccia quindi un ritratto di Ieroteo, il venerato maestro dello ps. Dionigi. Il c. IV tratta del primo principio come bene, luce, bellezza e amore, e passa quindi, ricalcando il *De malorum subsistentia* di Proclo, ad esaminare il problema del male, che in senso assoluto non esiste ed in senso relativo è solo una parziale mancanza del bene. I capitoli successivi esaminano gli altri appellativi della *próodos* divina: l'essere (c. V), la vita (c. VI), la sapienza, l'intelligenza, la ragione, la verità (c. VII), la potenza, la giustizia, la salvezza, la disuguaglianza (c. VIII), la grandezza, la piccolezza, l'identità, la diversità, la somiglianza, la dissomiglianza, la quiete, il movimento, l'uguaglianza (c. IX), l'onnipotenza, il "giorno più antico", l'eternità, il tempo (c. X), la pace, espressioni come *autozoé, autoeînai, autodýnamis* che in senso stretto si riferiscono alle prime realtà emananti da Dio ma che possono anche designare Dio in quanto loro causa (c. XI), il "santo dei santi", il "re dei re", il "signore dei signori", il "dio degli dei" (c. XII) e infine la perfezione e l'uno, a proposito del quale vanno distinti l'uno che è al disopra dell'essere, identico alla *moné* del primo principio, e l'uno-essere, rapportabile invece alla fase più alta della sua *próodos*, (c. XIII). Tutti questi appellativi, presenti nella Scrittura e in parte anche nel *Parmenide* di Platone e nel Neoplatonismo (i nomi essere, vita e intelligenza trattati nei cc. V, VI e VII corrispondono esattamente alla triade procliana), vengono discussi e interpretati secondo i canoni dello stadio più tardo della filosofia neoplatonica, quello di Proclo.

La *Teologia mistica*, il più breve dei trattati del *Corpus* (si compone di cinque capitoli), è dedicato in prevalenza, come dice il suo stesso titolo, all'esposizione della dottrina mistica. Il c. I ricorda che l'unione con Dio è un'esperienza che prescinde da qualsiasi attività sensoriale e intellettuale,[39] ribadisce la validità della teologia positiva

35. Sul metodo delle "privazioni" (*aphairéseis*) come il più idoneo cf *De div. nom.*, I,5 (117,1-2); su Dio senza nomi e provvisto di molti nomi (o di tutti i nomi) cf *De div. nom.*, I,6 (118,2-3,4,11); I,7 (119,10-11).

36. *De div. nom.*, II,1 (122,6-10, 124,6-11,13-15); II,11 (137,11-13).

37. *De div. nom.*, II,7 (131,7-10); V,2 (181,8-15).

38. *De div. nom.*, II,2 (125,5-7); II,3 (125,13-18; 125,19-126,2); II,4 (126,7-127,4); II,5 (128,8-15).

39. *De myst. theol.*, I,1 (142,6-9).

e negativa,[40] pone la divinità somma al disopra di qualsiasi affermazione e negazione, di ogni parola e pensiero,[41] afferma che la divinità appare a coloro che si addentrano nella tenebra della sua inconoscibilità così come fece con Mosè sul Sinai[42] e identifica la conoscenza che si può avere di Dio con la sua ignoranza.[43] Il c. II considera la tenebra mistica come espressione dell'ignoranza di Dio, che è un tutt'uno con la sua conoscenza,[44] e specifica i ruoli della teologia positiva e di quella negativa.[45] Il c. III interpreta l'ingresso nella tenebra come la mancanza assoluta di parola e di pensiero, caratteristica dell'unione con Dio.[46] I cc. IV e V sottolineano la trascendenza di Dio rispetto ad ogni oggetto sensibile e ad ogni concetto intellegibile.

Delle dieci *Lettere* la prima fa coincidere la conoscenza di Dio con la sua ignoranza; la seconda pone il primo principio al disopra della divinità e del bene; la terza precisa che la natura divina di Gesù rimane nascosta anche dopo la sua incarnazione; la quarta afferma che Gesù incarnato è un vero uomo[47] ma nello stesso tempo rimane sovraessenziale, come dimostra la sua attività: Egli è Dio fatto uomo (*andro-théntos theoû*);[48] la quinta riprende l'argomento della tenebra divina, nella quale deve addentrarsi chi vuole giungere alla conoscenza di Dio; la sesta esorta a rimanere fermi nella verità, senza disperdersi nella confutazione degli errori altrui; la settima afferma che la dimostrazione della verità basta da sola a confutare le tesi contrarie e passa quindi a parlare del sofista Apollofane (che non sembra riconoscere la presenza della legge divina nell'universo) e dell'eclissi di sole verificatasi alla morte di Gesù ed osservata dallo ps. Dionigi ad Heliopolis; l'ottava elogia la mansuetudine e riprende il monaco Demofilo che, criticando un sacerdote, non aveva rispettato l'ordine gerarchico della Chiesa, dove le critiche possono essere formulate solo dai membri superiori, e non da quelli inferiori; la nona parla del simbolismo scritturale e della divinità che resta trascendente pur manifestandosi agli esseri; la decima predice a S. Giovanni evangelista la fine della sua prigionia a Patmos e il suo ritorno in Asia. L'autenticità delle epistole VI-X è stata negata dal Brons.[49]

40. *De myst. theol.*, I,2 (143,3-6).
41. *De myst. theol.*, I,2 (143,6-7); I,3 (143,10-12).
42. *De myst. theol.*, I,3 (143,13-144,12).
43. *De myst. theol.*, I,3 (144,15).
44. *De myst. theol.*, II (145,1-3).
45. *De myst. theol.*, II (145,7-14). Su questo punto cf anche più avanti, paragrafo 4.ii.
46. *De myst. theol.*, III (147,7-14).
47. *Ep.*, IV (160,57 RITTER).
48. *Ep.*, IV (161,9); l'espressione *theandrikèn enérgeian*, sempre in 161,9, ha lo stesso senso.
49. BRONS B., *Sekundäre Textpartien im Corpus Pseudo-Dionysiacum? Literarkritische Beobachtungen zu ausgewählten Textstellen*, in "Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen", philologisch-historische Klasse (1975,5) 119-139.

3. Le opere perdute e quelle apocrife

Nelle opere a noi giunte lo ps. Dionigi cita altri suoi scritti – sette in tutto – che non ci sono pervenuti: 1) *Sulle realtà intellegibili e sensibili*, cf *Eccl. hier.*, I,2 (65,18); II,iii,2 (74,8); 2) *Schizzi teologici*, cf *Div. nom.*, I,1 (107,3); I,5 (116,7); II,1 (122,11); II,3 (125,13); II,7 (130,15); XI,5 (221,11); *Myst. theol.*, III (146,1,9); 3) *Teologia simbolica*, cf *Cael. hier.*, XV,6 (56,1); *Div. nom.*, I,8 (121,3); IV,5 (149,9); IX,5 (211,9); XIII,4 (231,8); *Myst. theol.*, III (146,11); *Ep.*, IX,1 (193,5); 4) *Inni divini*, cf *Cael. hier.*, VII,4 (31,23); 5) *Sulle proprietà e classi angeliche*, cf *Div. nom.*, IV,2 (145,2-3); 6) *Sul tribunale giusto e divino*, cf *Div. nom.*, IV,35 (179,19); 7) *Sull'anima*, cf *Div. nom.*, IV,2 (145,17). È difficile stabilire se si tratti di opere reali o fittizie: mentre il Dodds pensa che le *Theologikaì hypotypóseis* (gli "*Schizzi teologici*") siano un'opera immaginaria,[50] il von Balthasar si diffonde sul contenuto di questi scritti e sui loro rapporti con le opere a noi giunte.[51] Non è accettabile l'ipotesi formulata dall'Hathaway, secondo cui le *Theologikaì hypotypóseis* andrebbero identificate con le epistole I-IV:[52] in queste lettere non si parla né della necessità di attribuire i nomi divini a tutta la divinità, né delle proprietà comuni alle tre persone della Trinità, né dei ruoli specifici di queste tre persone, né delle "unioni" e "distinzioni", né della pace universale e della riconciliazione tra l'uomo e Dio prodotta da Cristo, argomenti questi che lo ps. Dionigi dice di aver trattato diffusamente nelle *Theologikaì hypotypóseis*.[53]

La *Clavis Patrum Graecorum* registra sei scritti tramandati sotto il nome di Dionigi, ma non nel testo greco: 1) una lettera ad Apollofane redatta in origine in greco tra la metà del VI e la fine del VII secolo, e tradotta in latino da Ilduino (CPG III, 6630);[54] 2) un'epistola a Timoteo sulla passione degli apostoli Pietro e Paolo, conservata in differenti versioni (latina, siriaca, armena, georgiana, etiopica: CPG III, 6631); 3) un'epistola a Tito, in armeno (CPG III, 6632); 4) un'autobiografia conservata in varie versioni orientali (siriaca, copta, araba, georgiana, armena: CPG III, 6633); 5) un trattato astronomico in siriaco (CPG III, 6634); 6) una professione di fede in arabo (CPG III, 6635).

50. DODDS E. R., *Proclus. The Elements of Theology*, Oxford 1933, 187.
51. Von BALTHASAR H. U., *Herrlichkeit. Eine theologische Aesthetik* II, Einsiedeln 1962, 157-167.
52. *O. c.*, (nella nota 12) p. 79.
53. Cf *De div. nom.*, II,1 (122,10-13); II,3 (125,13-126,2); II,7 (130,14- 131,1); XI,5 (221,5-12); *De myst. theol.*, III (146,1-9).
54. Su questa lettera cf soprattutto CANART P., *En marge de la question aréopagitique: la lettre XI de Denys à Apollophane*, in "Byzantion" 41 (1971) 18-27.

4. Il pensiero teologico

Nello ps. Dionigi la presenza del Neoplatonismo è più marcata che nei Padri greci precedenti. Senza escludere Plotino, si può dire che è soprattutto il Neoplatonismo postplotiniano – quello che da Porfirio giunge fino a Proclo e a Damascio – a conferire un'impronta indelebile al suo pensiero teologico, che tuttavia dipende anche dal pensiero dei cappadoci, di Clemente, di Origene, di Teodoreto e dalla dottrina cristologica sancita dal concilio di Calcedonia. Una sua esposizione sia pure sommaria non può quindi non tener conto di questi complessi fattori e delle problematiche relative.[55]

I punti più qualificanti della teologia dionisiana sono i seguenti: i) i tre momenti della *moné*, della *próodos* e dell'*epistrophé*; ii) il metodo "positivo" e quello "negativo"; iii) l'adozione dell'esegesi del *Parmenide* caratteristica di Siriano e di Proclo e di quella contenuta nel frammento anonimo del *Commento al Parmenide* giustamente attribuito da Hadot P. a Porfirio; iv) le proprietà negative che caratterizzano la *moné divina*; v) la dottrina dell'uno-tutto; vi) la dipendenza del vero significato delle negazioni dalla legge procliana dell'"eccellenza"; vii) alcuni aspetti particolarmente significativi della *próodos*; viii) la dottrina trinitaria; ix) la Cristologia.

i) La *moné* è il momento dell'assoluta trascendenza del primo principio, che non abbandona mai la propria unità e rimane (*ménei*) sempre in se stesso, integro, inalterabile ed inesauribile nonostante l'emanazione della sua potenza.[56] La *próodos* è invece l'emanazione della potenza infinita dal primo principio, che ha luogo in seguito al traboccamento causato dalla sua immensa pienezza e non da un suo calcolo o da una sua libera decisione.[57] Se la *moné* va rapportata all'unità assoluta del primo principio (*hénosis*),[58] la *próodos* va invece associata alla suddivisione (*diákrisis*) o moltiplicazione (*pollaplasiasmós*) della sua potenza infinita.[59] Questa potenza, suddividendosi e mol-

55. Anche per la teologia valgono le osservazioni generali di LILLA S., in AA.VV., *La mistica* I, *o. c.*, 362 e in *Dictionnaire des philosophes antiques* 2 (Paris 1994) 731.
56. *De cael. hier.*, I,2 (8,7-8); *De eccl. hier.*, III,3 (82,19-21); *De div. nom.*, II,11 (136,4-5); V,10 (189,12); IX,4 (209,9-13); IX,8 (212,17-213,3); X,2 (215,12); XI,1 (218,9-13); XI,2 (219,23-24); *Ep.*, IX,3 (202,11-203,2).
57. *De cael. hier.*, IV,1 (20,14-15); *De div. nom.*, IV,14 (160,10-11); VIII,3 (201,17); IX,2 (208,11-15); XI,2 (219,23); XI,6 (223,11-12); XII,4 (225,14-16); XIII,1 (227,3-4). Sull'assenza di calcolo e di una libera decisione – idea tipicamente plotiniana – cf *De div. nom.*, IV,1 (144,1-5).
58. *De div. nom.*, II,4 (126,7-10,14); II,5 (128,14); IV,14 (160,8-9); XI,1 (218,10-11,12-13); XI,2 (219,23-24).
59. *De cael. hier.*, I,2 (8,7); *De div. nom.*, II,4 (126,10-11); II,5 (128,15- 17); II,11 (135,13-14, 136,2-5,14-15); IX,9 (213,14); XI,1 (218,11).

tiplicandosi sempre più man mano che si allontana dalla sua fonte,[60] dà origine a tutti gli esseri,[61] penetra nell'universo, raggiunge ogni suo punto,[62] lo anima, lo lega, lo tiene insieme[63] e, in quanto pace, è causa della sua armonia.[64] Della *próodos* fanno parte tutte le manifestazioni della divinità:[65] il bene, il bello, la luce, la provvidenza, l'amore, l'essere, la vita, la sapienza, l'intelligenza, il lógos, la verità, la potenza, la giustizia, la pace.[66] L'*epistrophé*, infine, rappresenta la tendenza della *próodos* e degli esseri che ne fanno parte a rivolgersi verso la fonte da cui provengono e a ritornarvi.[67] Causa dell'*epistrophé* è lo stesso primo principio:[68] manifestandosi nella *próodos* come amore, bello assoluto e oggetto di desiderio,[69] esso richiama a sé tutti gli esseri e tende a riunirli (*synághei, synagogós*).[70] Considerate insieme, la *moné*, la *próodos* e l'*epistrophé* sono espressioni di un vero e proprio ritmo ciclico della potenza divina che, una volta sprigionatasi dalla fonte originaria, vi ritorna.[71] Tutti i motivi passati qui in rassegna ricorrono nel Neoplatonismo, ed appaiono codificati soprattutto in Proclo.[72]

ii) L'indagine teologica ammette l'adozione sia del metodo negativo (o apofatico) che consiste nel privare man mano la divinità di tutti gli attributi – compresi quelli più alti – mediante un processo di astrazione logica (*aphaíresis*), sia di quello positivo (o catafatico), che viceversa attribuisce a Dio ogni possibile proprietà e praticamente l'identifica con tutti gli esseri.[73] Questi due metodi non si contraddicono

60. *De div. nom.*, V,6 (185,2-11).
61. *De div. nom.*, VIII,2 (201,2-3).
62. *De cael. hier.*, XIII,3 (44,17-19); *De div. nom.*, VIII,3 (201,17-18); VIII,5 (202,6-7); cf sulla pace *De div. nom.*, XI,1 (218,12); XI,2 (219,21).
63. *De div. nom.*, VIII,2 (201,11-12); VIII,5 (202,19-20).
64. *De div. nom.*, VIII,5 (202,7-8); XI,1 (217,6-10); XI,2 (219,21-24).
65. *De div. nom.*, II,4 (126,10-11); IV,14 (160,8-9).
66. *De div. nom.*, II,7 (131,7-10). Il *De divinis nominibus* tratta per l'appunto, dal c. IV in poi, tutte queste manifestazioni della divinità.
67. *De eccl. hier.*, III,3 (83,9-10); *De div. nom.*, IV,14 (160,10-11) dove compaiono insieme la *moné*, la *próodos* e l'*epistrophé*.
68. *De cael. hier.*, I,1 (7,4-6); *De div. nom.*, IV,4 (148,8-9); IV,12 (158,18); IV,15 (161,4-5); cf LILLA S., in AA.VV., *La mistica* I, *o. c.*, 369-370.
69. *De div. nom.*, IV,14 (160,1-10). Su questo passo cf tuttavia LILLA S., *Osservazioni sul testo del De divinis nominibus dello ps. Dionigi l'Areopagita*, in "Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa", Classe di Lettere e Filosofia, Serie III,10 (1980) 152, dove viene proposto un testo che si discosta da quello dell'edizione critica della Suchla.
70. *De cael. hier.*, I,1 (7,6-7); *De div. nom.*, IV,4 (148,9); IV,6 (150,8,10).
71. *De eccl. hier.*, III,3 (83,3-10); *De div. nom.*, IV,14 (160,11-15) dove, come in 160,10-11 (cf la nota 67), compaiono insieme la *moné*, la *próodos* e l'*epistrophé*, IV,17 (162,1-5).
72. Cf i riferimenti raccolti in "Augustinianum" 12 (1982) 543 nota 40, 551 nota 106 e in AA.VV., *La mistica* I, *o. c.*, 363 nota 14.
73. Sull'adozione di entrambi i metodi cf *De myst. theol.*, I,2 (143,3-5 RITTER); sul metodo negativo basato sulle "astrazioni" o "eliminazioni" cf *De div. nom.*, I,5 (117,1-2); VIII,3 (198,1); XIII,3 (230,1-2); *De myst. theol.*, I,1 (142,10-11); I,2 (145,4-5). In *De myst. theol.*, I,1

la potenza),[89] non è nessuno degli esseri,[90] è un non-essere in quanto al disopra degli esseri,[91] un non-uno in quanto al disopra dell'uno;[92] non ha in sé né principio, né centro, né fine,[93] non è un tutto e non ha parti,[94] non è oggetto di conoscenza e di discorsi,[95] è al disopra dei nomi e non ha nomi;[96] dall'altra, considerato nella sua *próodos* (o nella sua *moné* in rapporto però con la *próodos*) ha determinate relazioni con gli altri esseri,[97] si trova in determinati stati (come quello di quiete e di movimento),[98] è identico alle realtà più alte[99] e a tutti gli esseri,[100] è l'essere assoluto e l'intelligenza assoluta e, in quanto tale, è la sede degli esseri-archetipi e delle idee-pensieri,[101] è conoscibile,[102] possiede molti nomi o più esattamente tutti i nomi[103] (come nel caso di Origene e di Gregorio di Nissa,[104] i "nomi divini" possono riferirsi quindi in senso stretto solo alla *próodos*, alle realtà o potenze emananti da Dio, e non alla *moné* estranea ad ogni nome e qualifica).[105]

A differenza però di Siriano e di Proclo, che distinguono nettamente l'oggetto della prima ipotesi del *Parmenide* da quello della

89. Queste realtà che appartengono agli stadi più alti della *próodos* sono trattati diffusamente nei cc. IV-VII del *De divinis nominibus*.
90. *De div. nom.*, I,5 (117,4); I,6 (119,9); V,8 (187,13); V,10 (189,14).
91. *De div. nom.*, I,1 (109,16); IV,18 (162,7-8); *Ep.*, I (157,3).
92. *De div. nom.*, II,11 (136,10-11); XIII,2 (227,12); *De myst. theol.*, V (149,8).
93. *De div. nom.*, V,10 (189,13).
94. *De div. nom.*, II,10 (134,8).
95. *De div. nom.*, I,1 (109,11-14); I,4 (115,11-13,17-18); I,5 (115,18; 116,2-4,8,9,11); II,7 (131,7); XIII,3 (229,12; 230,4); *De myst. theol.*, I,3 (144,13-14); III (147,9-10); V (149,2-3; 150,3-4); *Ep.*, I (157,2-3).
96. *De div. nom.*, I,1 (109,15); I,5 (116,3,5); I,6 (118,2,4,9); I,7 (119,10- 11); I,8 (120,13; 121,16-17); XIII,3 (229,13); *De myst. theol.*, V (150,4). Per lo ps. Dionigi la mancanza di nomi in Dio ha la sua base scritturale in *Gen* 32,30 (citato in *De div. nom.*, I,6 [118,7]), *Fil* 2,5 (citato in *De div. nom.*, I,6 [118,8] e XIII,3 [230,3]) ed *Ef* 1,21 (citato in *De div. nom.*, I,6 [118,9]).
97. Come l'uno della seconda ipotesi del *Parmenide*, Dio è identico e diverso, simile e dissimile, uguale e disuguale, concetti questi trattati in *De div. nom.*, VIII,9; IX,4-7,10.
98. Come l'uno della seconda ipotesi del *Parmenide*, Dio appare in movimento e fermo se lo si considera nei suoi rapporti con gli esseri: cf soprattutto *De div. nom.*, IX,8-9 e anche *De div. nom.*, V,10 (189,12); X,2 (215,11-12); *Ep.*, IX,3 (202,3-203,2).
99. Cf sopra, la nota 66.
100. *De div. nom.*, I,6 (119,9); V,8 (117,12-13).
101. *De div. nom.*, I,4 (115,10-11,13-15); V,6 (184,19-20); V,7 (185,17-18); V,8 (188,4-10); VII,2 (196,12-21).
102. *De div. nom.*, I,4 (115,10-11,13-15) – il raggio divino contiene in sé i principi limitativi di ogni conoscenza, identici agli esseri intellegibili – VII,3 (198,2-4).
103. *De div. nom.*, I,6 (118,3,11); I,7 (119,12).
104. ORIGENE, *C. Cels.*, VI,65 (135,26-136,6 KOETSCHAU); GREGORIO di Nissa, *Contra Eunom.*, II (396,15-16 JAEGER); *De s. Trin.*, 14,17-18 MÜLLER; *Quod non sint tres d.*, 42,22-43,1; 43,14-15 MÜLLER; *In Cant. Cantic.*, I (36,6-7 LANGERBECK).
105. Cf sopra, la nota 37.

seconda ipotesi, lo ps. Dionigi riferisce contemporaneamente allo stesso Dio le conclusioni antitetiche delle prime due ipotesi: Dio è nello stesso tempo inconoscibile e conoscibile, ineffabile e oggetto di discorsi,[106] privo di nomi e provvisto di nomi,[107] non è nessuno degli esseri e tutti gli esseri,[108] è privo di forma e dotato di tutte le forme,[109] al disopra dello stato di quiete e di movimento e in stato di quiete e di movimento.[110] Questa contemporanea adozione delle opposte conclusioni delle due ipotesi e il loro contemporaneo riferimento allo stesso Dio risalgono all'esegesi di Porfirio, che nel frammento conservato del *Commento al Parmenide* edito da Hadot P.[111] aveva riferito contemporaneamente all'uno i concetti delle prime due ipotesi: è lo stesso uno, considerato sotto il duplice profilo della *moné* trascendente e della *próodos* — vale a dire come principio distaccato e come potenza emanata — ad essere nello stesso tempo superiore alla quiete e al movimento e in stato di quiete e movimento, privo di relazioni e di parti e provvisto di relazioni e di parti.[112]

iv) Le proprietà negative della *moné*, passate sopra in rassegna, sono le stesse che caratterizzano la teologia negativa di tutto il Neoplatonismo;[113] molte di esse si ritrovano nella teologia di Filone e dei Padri greci precedenti. Qui è opportuno richiamare l'attenzione su due importanti dottrine: a) l'identificazione tra la *moné* divina e l'*apeiría*[114] risale a Gregorio di Nissa e a Gregorio di Nazianzo[115] più che al Neoplatonismo (per Plotino l'*apeiría* è l'energia infinita emanata dall'uno e destinata a formare la seconda ipostasi, ed è quindi inferiore all'uno stesso;[116] per Proclo essa è l'infinita potenza generatrice propria del *péras*, ed è subordinata a quest'ultimo oltre che all'uno:[117] l'uno stesso è *ápeiron* come insegna la prima ipotesi del

106. *De div. nom.*, VII,3 (198,4-7).
107. *De div. nom.*, I,6 (118,2-3); I,7 (119,10-11). L'idea presente in questo passo si trova già in ORIGENE, *C. Cels.*, VI,65 (135,26-136,6) e in *Corp. Herm.*, V,10 (64,3-10 NOCK-FESTUGIÈRE); quest'ultimo passo è citato anche in "Augustinianum" 22 (1982) 545.
108. *De div. nom.*, I,6 (119,8); VII,3 (198,7-8) con la citazione di *1 Cor* 15,28.
109. *De div. nom.*, V,8 (187,13-14).
110. *De div. nom.*, V,10 (189,12-13); *Ep.*, IX,3 (203,2-3).
111. HADOT P. in *Porphyre et Victorinus* II, Paris 1968, 64-113.
112. *In Parm.*, XIV,26-34 HADOT.
113. Cf. LILLA S., *La teologia negativa dal pensiero classico...*, in "Helikon" 22-27 (1982-87) 211-279; 28 (1988) 203-279; 29-30 (1989-90) 97-186; 31-32 (1991-92) 3-72.
114. *De div. nom.*, I,1 (109,11); I,2 (110,9); III,1 (138,12); V,9 (189,5); V,10 (189,8), passi citati in LILLA S., *The Notion of Infinitude in Ps.- Dionysius Areopagita*, in "Journal of theological Studies" 31 (1980) 98,101.
115. Cf i passi di Gregorio di Nissa riportati in LILLA, articolo citato (nella nota 114) 102; e anche GREGORIO di Nazianzo, *Or.*, 38,7 (= SC 358,114-116).
116. Cf "Helikon" 28 (1988) 233-235.
117. PROCLO, *Theol. plat.*, III,8 (31,18-23; 32,3-5); *In Parm.*, VI (105,6-7); cf anche "Helikon" 29-30 (1989-90) 161 (con la nota 737).

Parmenide, ma non s'identifica con l'*apeiría*[118]). b) Lo ps. Dionigi accentua l'idea dell'inconoscibilità della *moné*: più che inconoscibile, Dio è super-inconoscibile (*hyperágnostos*).[119] Con ogni probabilità, quest'idea deriva da Damascio, che aveva parlato della "super-ignoranza" relativa all'ineffabile.[120]

v) Su di un punto lo ps. Dionigi insiste molto: la *moné* divina, in quanto causa universale, contiene già in sé, nella sua assoluta semplicità, la totalità degli esseri,[121] che poi nelle progressive moltiplicazioni e suddivisioni della *próodos* vengono a distinguersi sempre di più gli uni dagli altri fino ad assumere le proprie connotazioni particolari. Quest'idea, già presente in Plotino e in Proclo,[122] assume in Damascio una particolare enfasi,[123] paragonabile a quella che si può osservare nello ps. Dionigi (l'uno è in realtà l'"uno-tutto"[124]). Sia in Damascio che nello ps. Dionigi appare a proposito dell'uno la combinazione unità-totalità-semplicità.[125] È questo un altro importante punto di contatto tra l'autore del *Corpus* e l'ultimo diadoco della scuola di Atene.

vi) Le negazioni riferite alla *moné* trascendente non sono semplici "eliminazioni" o "privazioni" di proprietà e realtà: come già aveva insegnato Proclo,[126] lungi dal mancare nel primo principio, questa proprietà e realtà sono al contrario presenti nella sua *moné* in una misura e con un'intensità incomparabilmente superiori a quelle osservabili nelle realtà che fanno parte della *próodos*.[127] Il metodo apofa-

118. *El. theol.*, 92 (82,31-32,34); *In Parm.*, VI (105,6-12); in quest'ultimo passo viene precisato che l'uno può essere chiamato *ápeiron* non perché sia identico all'*ápeiron* (o *apeiría*) ma solo in quanto è privo di limite e superiore al limite. Cf anche "Helikon" 29-30 (1989-90) 161-162.
119. *De div. nom.*, I,4 (115,13); I,5 (116,8,11); II,4 (126,9); *De myst. theol.*, I,1 (141,4). In *De div. nom.*, I,5 (116,8) la lezione *hyperágnoston* va preferita al semplice *ágnoston*: cf "Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa", Serie III,10 (1980) 131,21.
120. *De prim. princ.*, 29[1] (84,18).
121. Cf ad es. *De div. nom.*, I,5 (116,1-2); V,9 (188,17-18, 189,2-5); XIII,3 (228,10-11,13-14); molti altri passi sono riportati da LILLA S. nell'articolo citato alla nota 22.
122. Cf. ad es. PLOTINO, *Enn.*, III,3,7 (308,9); V,2,1 (290,1); V,3,15 (326,29-30); PROCLO, *In Parm.*, VI (73,11-12). Cf anche LINGUITI A., *L'ultimo platonismo greco* (= Accademia toscana di Scienze e Lettere "La Colombaria" 112), Firenze 1990, 27 note 21-22.
123. Cf ad es. *De prim. princ.*, 5 (11,3-5); 24 (60,16-18); molti altri passi si trovano nell'articolo di LILLA S. (citato alla nota 22).
124. Cf ad es. *De prim. princ.*, 54 (ii.39,12). Su questo punto hanno particolarmente insistito gli studi su Damascio: cf ad es. LINGUITI A., *o. c.*, (nella nota 122) 26-30 e LILLA S., in "Helikon" 31-32 (1991-92) 35, dove si possono trovare i riferimenti ad altri lavori.
125. Cf ad es. *De div. nom.*, V,9 (188,17-18, 189,2-5) e *De prim. princ.*, 5 (11,3-5).
126. Cf "Helikon" 29-30 (1989-90) 141-144, dove vengono riportati vari passi del *Commento al Parmenide* e della *Teologia platonica*.
127. *De div. nom.*, II,8 (133,2-4); IV,3 (146,7-9); VII,1 (193,14-194,2); VII,2 (196,8-11).

tico o di eliminazione si risolve quindi nel principio dell'eccellenza.[128] Questo spiega come mai il primo principio che trascende tutti gli esseri e tutte le intelligenze sia un'"essenza sovraessenziale e un'intelligenza impensabile";[129] e come mai esso da una parte, in quanto *moné* trascendente, vada nettamente distinto dalle realtà più alte (come la potenza assoluta e la vita assoluta) e dall'altra s'identifichi con queste realtà su di un piano più elevato.[130]

vii) La totalità degli esseri è contenuta non solo nell'uno assolutamente semplice della *moné*, ma anche nell'essere assoluto e nell'intelligenza divina, due delle fasi più alte della *próodos*: i vari esseri, se nell'essere assoluto si trovano allo stato di modelli (*paradeígmata*), di princípi razionali (*lógoi*) e di volontà produttrici (*thelémata... posietiká*),[131] nell'intelligenza divina rappresentano i suoi pensieri e fanno parte integrante della sua essenza, senza provenire dall'esterno.[132] Nel primo caso si possono ravvisare motivi e termini già presenti in Platone, in Siriano, negli Stoici, in Origene e in Clemente; nel secondo traspare la dottrina plotiniana del *noûs*.[133]

Particolare attenzione merita un altro importante aspetto della *próodos*, quello rappresentato dal bello assoluto. In un passo del quarto capitolo del *De divinis nominibus* lo ps. Dionigi riproduce pressoché alla lettera un famoso passo del *Simposio* platonico;[134] Gregorio di Nissa si era comportato in modo analogo.[135]

viii) Per spiegare come l'uno negativo e assoluto della prima ipotesi del *Parmenide* e del Neoplatonismo sia in realtà rappresentato da tre ipostasi, lo ps. Dionigi ricorre ai due concetti di *hénosis* e di *diákrisis*: in seno all'*hénosis* assoluta identificabile con la *moné* trascendente[136] si può osservare una *diákrisis* che non è quella caratteristica della *próodos*[137] e che si manifesta nell'esistenza di tre ipostasi distinte, il Padre, il Figlio e lo Spirito santo.[138] Mentre il Padre rappresenta l'unica fonte della divinità sovraessenziale,[139] il Figlio e

128. *De div. nom.*, VII,3 (198,1-2). Cf anche LILLA S., in AA.VV., *La mistica* I, *o. c.*, 393-394.
129. *De div. nom.*, I,1 (109,13-14).
130. *De div. nom.*, XI,6 (221,18-222,2).
131. Cf soprattutto *De div. nom.*, V,8 (188,4-10); e anche gli altri passi citati nella nota 101.
132. *De div. nom.*, VII,2 (196,12-21) citato anche sopra, nella nota 101.
133. Cf LILLA S., *Die Lehre von den Ideen als Gedanken Gottes im griechischen patristischen Denken*, in AA.VV., *Hermeneumata. Festschrift für H. Hörner zum sechzigsten Geburtstag* (= Bibliothek der klassischen Altertumswissenschaft 79), Heidelberg 1990, 49-50.
134. *De div. nom.*, IV,7 (151,11-16); cf PLATONE, *Simpos.*, 211a1-5, b1-2.
135. *De virg.*, 11 (296,14-20 CAVARNOS).
136. Cf sopra, la nota 58.
137. Su questa differenza cf *De div. nom.*, II,5 (128,14-17).
138. *De div. nom.*, II,3 (125,19-21), II,5 (128,8-11).
139. *De div. nom.*, II,5 (128,11-12), II,7 (132,1).

lo Spirito santo sono i "germogli piantati da Dio", i "fiori" e le "luci sovraessenziali".[140] La divinità è quindi una "monade triplice" o una "triade caratterizzata dall'unità";[141] questa triade è Dio in modo uniforme, vale a dire in uguale misura in ciascuna delle tre ipostasi,[142] alla quale vanno riferiti in modo uguale e senza discriminazione anche tutti gli altri nomi divini,[143] pur nei limiti dell'applicabilità dei nomi a Dio.[144] Ciascuna delle tre ipostasi conserva la propria identità e le proprie peculiarità senza confondersi con le altre.[145] Pur tuttavia, malgrado questa distinzione, le tre ipostasi si compenetrano formando un'unità superiore, allo stesso modo in cui le luci di varie lampade formano un'unica luce che però non cancella la distinzione tra le singole lampade;[146] esse sono quindi "unite nella distinzione e distinte nell'unione".[147]

Tutti questi motivi sono già presenti nel tardo Neoplatonismo e nei Padri cappadoci. I due concetti di *hénosis* e *diákrisis* sono caratteristici soprattutto di Giamblico e di Proclo,[148] e vengono riferiti da Gregorio di Nissa rispettivamente all'unicità della sostanza di Dio e alla distinzione tra le tre persone della Trinità.[149] Il primo principio è chiamato "fonte" non solo da Plotino, ma anche da Proclo e dai Padri cappadoci;[150] i termini "fiori" e "luci sovraessenziali" designano in Proclo le énadi;[151] e in Proclo è parimenti presente l'idea del "germoglio" divino.[152] Le due definizioni di Dio come "monade triplice" e "triade caratterizzata dall'unità" trovano paralleli precisi negli Oracoli caldaici, in Porfirio, in Damascio e nei Padri cappadoci.[153] Che a ciascuna delle tre persone spettano in uguale misura

140. *De div. nom.*, II,7 (132,1-3); sui "germogli" e i "fiori" cf. anche *De myst. theol.*, III (146,6); *Ep.*, IX,1 (194,13).
141. *De div. nom.*, I,5 (116,8-9); II,4 (126,15).
142. *De div. nom.*, I,5 (116,9): *homótheon*.
143. Cf sopra, la nota 36.
144. Cf sopra, la nota 37 e anche la sezione 4.iii (con la nota 105).
145. *De div. nom.*, II,4 (127,4); II,5 (128,9-11,12-13).
146. *De div. nom.*, II,4 (127,2-128,1).
147 *De div. nom.*, II,4 (127,7).
148. Cf ad es. GIAMBLICO, *In Tim.*, fr. 53 DILLON (160,8-9); PROCLO, *El. theol.*, 61 (58,21); 64 (60,32); *In Parm.*, VI (16,17-18,23; 18,17-18).
149. Cf ad es. *Or. cat. m.*, 3 (= PG 45, 17 D 4-9, 18 A 3-7).
150. Cf ad es. PLOTINO, *Enn.*, I,6,9 (117,41-42); III,8,10 (408,5); VI,9,9 (322,1); PROCLO, *In Alc. pr.*, 249,14; *Theol. plat.*, II,8 (56,21,26); BASILIO, *Hom.*, 24,4 (= PG 31, 609 B 5-6); GREGORIO di Nissa, *Adv. Maced.*, 100,1; 106,3,6 MÜLLER; GREGORIO di Nazianzo, *Or.*, 20,7 (= SC 270,72,9-10). L'immagine risale a PLATONE, *Fedro*, 245c9.
151. *De mal. subs.*, II,11 (192,24 BOESE). La dipendenza dello ps. Dionigi da Proclo nell'adozione di questi due termini è stata osservata da KOCH H., *o. c.*,(nella nota 82) 162-163 e da BOESE H., *Procli diadochi tria opuscula latine...*, Berolini 1960, 192 *apparatus fontium*. Cf anche "Augustinianum" 13 (1973) 609.
152. PROCLO, *El. theol.*, 36 (40,3); cf tuttavia anche *Zc* 4,3.
153. *Or. chald.*, fr. 26, PORFIRIO, *In Parm.*, IX,1-8; XIV,10-16; GREGORIO di Nissa, *Ex comm. not.*, 21,15-19; GREGORIO di Nazianzo, *Or.*, 25,17 (= SC 284,198,3-4); 31,9 (= SC 250, 292,17); DAMASCIO, *De prim. princ.*, 117 (iii.133,18; 137,19; 139,1,5,11,20).

l'appellativo "Dio" e tutti gli altri nomi divini è un aspetto fondamentale della teologia trinitaria di Gregorio di Nissa e di Gregorio di Nazianzo.[154] L'idea della netta distinzione tra le tre ipostasi e della loro stretta unione e compenetrazione scevra da qualsiasi confusione, espressa dalla formula "unite nella distinzione e distinte nell'unione" è anch'essa caratteristica dei Padri cappadoci[155] ed è riconducibile alla dottrina neoplatonica dell'unione tra le realtà intellegibili.[156] Infine, l'immagine delle luci diverse che formano un'unica luce si trova già in Gregorio di Nazianzo.[157]

ix) Nella Cristologia pseudo-dionisiana si possono ravvisare motivi presenti in Clemente, nella dottrina ufficiale del concilio di Calcedonia, in Nemesio di Emesa, in Porfirio, in Teodoreto e in Gregorio di Nazianzo. Come per Clemente, così anche per lo ps. Dionigi Gesù è un'"intelligenza",[158] la "luce del Padre",[159] il capo della gerarchia angelica ed ecclesiastica.[160] L'unione nella sua persona tra la natura divina e quella umana non ha comportato alcuna confusione tra loro e non ha pregiudicato in alcun modo la purezza della prima, che non ha subito alcuna alterazione[161] (si tratta della dottrina sancita ufficialmente dal concilio di Calcedonia[162] e già formulata da Nemesio di Emesa[163]). Come già aveva sostenuto Teodoreto, Gesù "assunse veramente l'essenza umana";[164] ma nonostante la sua piena e totale

154. Cf ad es. GREGORIO di Nissa, *De s. trin.*, 8,8-14; *Ex comm. not.*, 20,1-3, 6-8, 25-26; *Quod non sint tres d.*, 55,16-20; *De fid.*, 66,14-20, 23-24 MÜLLER; GREGORIO di Nazianzo, *Or.*, 23,11 (= SC 270, 302,14-15); 31,8 (= SC 250, 290,14-15).
155. GREGORIO di Nissa, *De diff. ess. et hyp.*, (= [BASILIO] *Ep.*, 38) 4 (87,90-91 COURTONNE); *Ref. conf. Eun.*, (ii.315,2-3 JAEGER); GREGORIO di Nazianzo, *Or.*, 23,8 (= SC 270, 296,5-298,6); cf anche VÖLKER W., *o. c.*, (nella nota 10) 140-141 nota 6.
156. Cf DODDS E. R., *o. c.*, (nella nota 50) 291-92; DÖRRIE H., *Porphyrios' Symmikta Zetemata* (= Zetématazo), München 1959, 54, 107, 160 nota 1.
157. *Or.*, 31,3 (= SC 250, 280,19-21).
158. *De eccl. hier.*, I,1 (63,12); cf CLEMENTE AL., *Strom.*, VII,5,5 (6,1). Questo raffronto si trova anche in LILLA S., *De Ps. Dionysio Areopagita cum Clemente Alexandrino conspirante*, in "Latinitas" 41 (1993) 285.
159. *De cael. hier.*, I,2 (65,19); cf CLEMENTE AL., *Strom.*, VII,5,5 (6,1). Su questo raffronto cf anche "Augustinianum" 26 (1986) 524, 3a e "Latinitas" 41 (1993) 285.
160. Cf sopra, la nota 27 e CLEMENTE AL., *Strom.*, VII,9,2 (8,16-19). Su questo raffronto cf anche "Latinitas" 41 (1993) 285.
161. *De div. nom.*, I,4 (113,11-12); II,3 (125,21-126,1); II,6 (130,11); II,10 (135,5); *De cael. hier.*, IV,4 (23,11-12); *De eccl. hier.*, III,11 (91,12- 13); III,12 (92,23); III,13 (93,16-17); IV,10 (102,2-3): passi raccolti da STIGLMAYR J., *o. c.*, (nella nota 7) 23.
162. ACO II,1,2 (129,19,30-33 SCHWARTZ).
163. NEMESIO di Emesa, *De nat. hom.*, 3,137-138 (42,9-22 MORANI).
164. *De div. nom.*, II,6 (130,6); II,10 (135,2-3); *Ep.*, IV (160,11, 161,8); cf TEODORETO, *Pental.*, (= PG 84, 88 A 12-13).

umanità ebbe qualità umane di gran lunga superiori a quelle degli uomini comuni.[165]

La fonte "filosofica" delle due idee dell'unione senza confusione tra le due nature in Gesù e della superiorità delle sue qualità umane va ricercata nei *Sýmmikta Zetémata* di Porfirio, ai quali Nemesio di Emesa esplicitamente si richiama: questi due motivi altro non sono che l'applicazione alla Cristologia della teoria porfiriana secondo cui la natura divina dell'anima, nel momento in cui si unisce a quella corporea, non solo non si confonde con essa e serba integra la propria purezza senza alterarsi, ma le trasmette le proprie qualità superiori nobilitandola.[166]

Nell'incarnazione del *lógos*, nella vita umana e nella passione di Gesù il Padre e lo Spirito santo non ebbero parte diretta, se si prescinde dal loro benevolo amore per l'umanità: l'operato di Gesù sulla terra e la sua passione rappresentano in effetti un'ulteriore *diákrisis* in seno alla *diákrisis* rappresentata dall'azione provvidenziale della *próodos*.[167] Gregorio di Nazianzo aveva espresso sostanzialmente la stessa idea.[168]

5. Le leggi che regolano la gerarchia angelica e di riflesso anche quella ecclesiastica

Lo ps. Dionigi ha ereditato da Clemente la concezione generale del mondo angelico disposto secondo tre ordini gerarchici e dipendente da Gesù;[169] e da Platone, il *Corpus Hermeticum*, Ierocle, Proclo, Filone, Clemente, Gregorio di Nissa, Gregorio di Nazianzo e il libro di Enoch le leggi che regolano i rapporti all'interno della gerarchia angelica e tra questa e gli uomini. Le leggi più importanti sono le seguenti.

1. La gerarchia ecclesiastica è imitazione di quella celeste.[170] Cf Clemente, Ierocle e Proclo.[171]

165. *De div. nom.*, II,6 (130,7-8); II,9 (133,9-12); II,10 (135,7-9); *Ep.*, IV (160,11-12, 161,6-10). Come ha osservato RITTER A.M., *Corpus Dionysiacum* II (= PTS 36), Berlin 1991, 161 *apparatus fontium*, l'aggettivo *theandrikén* di *Ep.*, IV (161,9) si trova anche in TEODORETO, *Pental.*, (= PG 84, 73 A 11).
166. Cf PORFIRIO in NEMESIO di Emesa, *De nat. hom.*, 3,139-140 (42,22-43,8).
167 *De div. nom.*, II,3 (125,21-126,2); II,6 (130,8-9).
168. *Or.*, 34,10 (= SC 318, 216,16-17).
169. Cf sopra, le note 27 e 160.
170. *De cael. hier.*, I,3 (8,14-15); VIII,2 (35,22-23).
171. CLEMENTE AL., *Strom.*, IV,66,1 (278,10-11); IV,172,2 (324,25-325,1); VI,107,2 (485,28-29); VII,3,3-4 (4,18-21); cf VÖLKER W., *o. c.*, (nella nota 10) 108-109 e LILLA S., in "Latinitas" 41 (1993) 285-286; IEROCLE, *In aur. carm.*, I,8 (10,7-15 KÖHLER); PROCLO, *In Tim.*, III,99,28-30 DIEHL. Su quest'ultimo passo cf anche ROQUES R., *L'univers dionysien*, Paris 1954, 173 nota 3, ripreso da VÖLKER W., *o. c.*, (nella nota 10) 108.

2. I membri superiori della gerarchia ricevono il raggio luminoso direttamente da Dio in proporzione alle loro capacità e lo riflettono quindi verso i membri inferiori.[172] Cf Proclo e Gregorio di Nazianzo.[173]

3. Esiste una stretta connessione tra il grado gerarchico di ciascun essere e la sua capacità di ricevere la luce divina.[174] Cf Proclo, il *Corpus Hermeticum*, Filone, Clemente, Gregorio di Nissa e Gregorio di Nazianzo.[175]

4. I membri superiori della gerarchia purificano, illuminano e rendono perfetti i membri inferiori, imitando così Dio, principio di ogni purificazione, illuminazione e perfezione.[176] Le stesse funzioni sono svolte nella gerarchia ecclesiastica dai membri superiori nei confronti degl'inferiori.[177] Le tre idee della purificazione, illuminazione e perfezione (identica all'iniziazione o contemplazione esoterica) sono comuni nella tradizione platonica e patristica;[178] l'imitazione della divinità superiore da parte dei membri di una determinata classe appare in Proclo;[179] e nel sistema di Ierocle i membri superiori dirigono gl'inferiori.[180]

5. Sia nella gerarchia angelica che in quella ecclesiastica i membri superiori impartiscono a quelli inferiori un vero e proprio insegnamento esoterico.[181] Cf Clemente, Gregorio di Nissa e Proclo.[182]

6. Gli angeli rivelano e trasmettono l'arcano della divinità.[183] Cf Enoch, Clemente e Proclo.[184]

172. *De cael. hier.*, III,2 (18,3-6,9-10); VII,4 (32,2-4); X,1 (40,7-8); XIII,3 (44,21-23; 45,15-18; 45,22-46,1; 46,8-9).
173. PROCLO, *El. theol.*, 70 (66,11-12), 71 (69,9-11), 148 (130,6-10); GREGORIO di Nazianzo, *Or.*, 28,31 (= SC 250, 172,21-22,24-25).
174. *De cael. hier.*, IX,3 (38,6-10); XI,2 (42,10-12); XIII,3 (44,20-24); XIII,4 (48,17-18).
175. PROCLO, *In Alc. pr.*, 2,5-8, 122,17-123,5, 181,19-20; *El. theol.*, 122 (108,12), 142 (124,28-30; 126,4-5,13-15); *Corp. Herm.*, X,4 (i.115,1-3 NOCK-FESTUGIÈRE). Su Filone, Clemente, Gregorio di Nissa e Gregorio di Nazianzo cf VÖLKER W., *o. c.*, (nella nota 10) 48, 109, 127, 178.
176. *De cael. hier.*, III,2 (18,14-19,8); III,3 (19,14-21).
177. Cf sopra, la nota 32.
178. Cf ad es. PLATONE, *Fedr.*, 250c; *Fed.*, 67a-b; *Rep.*, VI, 508d; *Simpos.*, 210a; PLOTINO, *Enn.*, I,2,3 (66,9-11); I,2,4 (68,22-23); PORFIRIO, *Sent.*, 32 (22,14-23,2 LAMBERZ); PROCLO, *In Alc. pr.*, 5,2-3, 176,22; GREGORIO di Nissa, *In Cant. Cantic.*, I (25,6-10 LANGERBECK).
179. PROCLO, *El. theol.*, 141 (124, 22-26).
180. IEROCLE, in FOZIO, *Bibl.*, cod. 214,172a (iii.127,40-41 HENRY).
181. *De cael. hier.*, IV,3 (22,20-22); VII,3 (30,1-3,5); *De eccl. hier.*, V,3 (106,4-8, 9-12).
182. CLEMENTE AL., *Strom.*, VII,9,2 (8,16); *Ecl. proph.*, 57,5 (154,8-11); *Exc. ex Theod.*, 27,3 (116,5-6 STÄHLIN); GREGORIO di Nissa, *In Cant. Cantic.*, XV (432,9-12 LANGERBECK); PROCLO, *In Cratyl.*, 104 (53,26-28 PASQUALI).
183. *De cael. hier.*, IV,2 (21,9-14).
184. *Enoch* 16,3; CLEMENTE AL., *Strom.*, VI,161,2 (514,34-35); PROCLO, *In Cratyl.*, 128 (75,9-19 PASQUALI).

7. Anche in ciascun grado della gerarchia le essenze angeliche sono ordinate gerarchicamente.[185] Cf Ierocle e Proclo.[186]

8. Mentre gli ordini superiori possiedono tutte le proprietà degli ordini inferiori, questi ultimi possiedono solo parzialmente le proprietà degli ordini superiori.[187] Cf soprattutto Proclo.[188]

9. I rapporti tra gli ordini superiori e quelli inferiori della gerarchia si esprimono nei due momenti della partecipazione e della trasmissione:[189] mentre i membri inferiori sono partecipi delle proprietà dei superiori, i membri superiori trasmettono agl'inferiori i loro beni.[190] I due concetti di *metoché* (partecipazione) e *metádosis* (trasmissione) sono caratteristici soprattutto della filosofia procliana.[191]

10. L'iniziazione, perfetta alla sua origine, si fa più pallida man mano che si procede verso i membri inferiori.[192] Cf Proclo.[193]

11. La conoscenza della divinità propria dell'ordine più alto è più chiara del grado di iniziazione raggiunto dai membri intermedi.[194] Cf Proclo.[195]

12. Il processo di iniziazione diventa sempre meno arcano man mano che si scende lungo la scala gerarchica: la funzione rivelatrice del secondo ordine gerarchico è più manifesta di quella del primo e più arcana di quella del terzo, che rivela ciò che è più vicino al mondo.[196] Analogamente, per Proclo Zeus, l'intelligenza demiurgica, rende più manifeste e distinte le potenze che in Crono formano un'unità più nascosta e indistinta.[197]

13. L'ordine angelico più basso istruisce e tutela la gerarchia umana.[198] L'idea dell'istruzione impartita dagli angeli agli uomini risale al libro di Enoch, a Clemente e a Proclo.[199]

14. Il maggiore o minore grado di partecipazione alla luce divina dipende non dalla natura della luce, che resta sempre la stessa, ma

185. *De cael. hier.*, IV,3 (22,18-20); X,2 (40,17-19).
186. IEROCLE, *In aur. carm.*, I,11 (11,3-6); I,14 (12,4-7); PROCLO, *El. theol.*, 141 (124,22-23).
187. *De cael. hier.*, V (25,9-11); XI,1 (41,11-12,15); XI,2 (42,8-11); XII,2 (42,18-43,8); XV,1 (51,19-21).
188. PROCLO, *El. theol.*, 18 (20,3-4, 9-10), 97 (86,8-10,20-21), 150 (132,1-5).
189. Cf *De cael. hier.*, VII,2 (28,16-17).
190. Queste "trasmissioni dei beni" si esprimono attraverso le illuminazioni, gl'insegnamenti esoterici, la rivelazione dell'arcano: cf i numeri 2, 4, 5, 6 del presente paragrafo.
191. Cf ad es. *El. theol.*, 1 (2,1), 2 (2,17), 3 (4,2), 12 (14,10), 18 (20,6).
192. *De cael. hier.*, VIII,2 (34,4-5).
193. *In Alc. pr.*, 2,5-6, 181,19-20; *El. theol.*, 95 (84,34-35).
194. *De cael. hier.*, VIII,2 (34,7-9); X,1 (40,1-7); XII,2 (42,21-43,1); XIII,4 (48,7-12).
195. Cf i passi dell'*In Alc. pr.*, citati nella nota 193.
196. *De cael. hier.*, IX,2 (37,2-8).
197. PROCLO, *In Cratyl.*, 104 (54,5-8).
198. *De cael. hier.*, V (25,16-17); VIII,2 (35,24); IX,2 (37,8-10); X,1 (40,8- 11).
199. *Enoch* 16,3; CLEMENTE AL., *Strom.*, VII,6,4 (6,16-17); PROCLO, *In Cratyl.*, 51 (20,13-16).

solo dalla maggiore o minore attitudine degli esseri a riceverla.[200] Cf Ierocle e Proclo[201] (e anche sopra, il numero 3).

15. L'unica provvidenza divina ha affidato i vari popoli della terra alla tutela dei rispettivi angeli.[202] Cf Clemente.[203]

16. La potenza divina collega tra loro le estremità della gerarchia e unisce i membri superiori agl'inferiori e gl'inferiori ai superiori rispettivamente mediante la trasmissione della potenza e la conversione.[204] Cf Proclo.[205]

6. La dottrina del male

Nella seconda parte del quarto capitolo del *De divinis nominibus*[206] lo ps. Dionigi tratta a fondo il problema dell'origine e della natura del male. Le sue vedute in proposito si possono così sintetizzare:

1. poiché tutti gli esseri provengono dall'uno-bene e ne sono partecipi, il male in senso assoluto – inteso cioè come totale assenza del bene – non può essere considerato un essere, e quindi non può esistere né può produrre altri esseri;[207]

2. di conseguenza, il male non è un principio metafisico contrapposto al bene e dotato di esistenza propria;[208]

3. il male in senso relativo va concepito come mancanza parziale e non totale del bene, giacché qualsiasi essere, per poter esistere, deve essere partecipe del bene sia pure in misura minima;[209]

4. il male in senso assoluto non si trova negli esseri, che provengono tutti dal bene;[210]

5. il male non si trova negli angeli;[211]

6. il male è presente nei démoni solo come mancanza relativa del bene;[212]

200. *De cael. hier.*, IX,3 (38,4-10); cf *De div. nom.*, II,6 (129,13-15).
201. IEROCLE, *In aur. carm.*, XXV,15 (109,10-14 KÖHLER); PROCLO, *El. theol.*, 142 (126,3-7), 143 (126,13-15).
202. *De cael. hier.*, IX,3 (37,18-20, 38,13-14); IX,4 (38,22-39,13).
203. CLEMENTE AL., *Strom.*, VI,157,5 (513,6-7); VII,6,4 (6,17-18).
204. *De cael. hier.*, XV,8 (57,20-22); cf *De div. nom.*, IV,12 (158,17-18); IV,15 (161,3-5).
205. PROCLO, *El. theol.*, 148 (130,9-10,14-15,18-19).
206. *De div. nom.*, IV,18-35 (162,6-180,7).
207. *De div. nom.*, IV,19 (163,11-14,19, 21, 164,1-2); IV,20 (165,4-8,11-12; 166, 16-167,2; 167,16-17; 168,1-2,5-6,11); IV,23 (170,24-171,1); IV,32 (177,14-15); IV,34 (178,18).
208. *De div. nom.*, IV,21 (169,3-5).
209. *De div. nom.*, IV,19 (163,13-15); IV,20 (165,21-166,1; 166,9-11; 168,2-3,7); IV,23 (170,23-24); IV,32 (177,10-11).
210. *De div. nom.*, IV,19 (163,19); IV,21 (168,12-14); IV,34 (178,18).
211. *De div. nom.*, IV,22 (169,20).
212. *De div. nom.*, IV,23 (170,12-172,11); IV,34 (178,20-179,4).

7. il male non è presente né negli animali irrazionali, né nella natura né nei corpi;[213]

8. il male non si trova nella materia.[214]

A Koch H. e Stiglmayr J. va il merito di avere mostrato la stretta dipendenza della trattazione del male presente nel quarto capitolo del *De divinis nominibus* dal *De malorum subsistentia* di Proclo;[215] da parte sua Corsini E. ha messo in luce vari punti di contatto tra il testo dionisiano e il *De diis* di Sallustio.[216] La dottrina procliana del male fatta propria dello ps. Dionigi è sostanzialmente quella che si trova anche in Origene, Basilio, Gregorio di Nissa e S. Agostino.[217]

7. Il simbolismo liturgico, sacramentale e scritturale

I riti della liturgia e i sacramenti sono simboli che velano una più alta verità filosofica, accessibile solo a pochi; e la stessa Scrittura è tutta velata da simboli che richiedono una particolare interpretazione. Queste idee appaiono soprattutto nel *De ecclesiastica hierarchia*, nei primi due capitoli del *De caelesti hierarchia*, in una sezione del primo capitolo del *De divinis nominibus* e nella nona epistola.[218] In ogni capitolo del *De ecclesiastica hierarchia*, dal secondo in poi, la descrizione dettagliata della cerimonia liturgica o del sacramento (*mystérion*) è seguita dalla sua interpretazione (*theoría*). I primi due capitoli del *De caelesti hierarchia* illustrano i tre motivi per cui la Scrittura raffigura in immagini sensibili le pure intelligenze angeliche prive di forma: il divino principio iniziatore (*teletarchía*), spinto dal suo amore per gli uomini, si è servito di raffigurazioni simboliche sia per adeguarsi alle limitate capacità dell'intelligenza umana, sia per metterla in condizione di elevarsi verso l'intellegibile offrendole come punto di partenza le immagini sensibili, sia per tenere lontani i profani dalla conoscenza più alta e più vera.[219] Infine, una sezione del primo capitolo del *De divinis nominibus* e la nona epistola pongono l'accento sulla

213. *De div. nom.*, IV,25-27 (173,1-174,3).
214. *De div. nom.*, IV,28 (174,4-175,4).
215. Cf sopra, la nota 6.
216. CORSINI E., *o. c.* (nella nota 84) 17-23,29.
217. ORIGENE, *In Ioh.*, II,13 (68,26; 69,17,27-28 PREUSCHEN); XX,22 (355,26- 27); *De princ.*, II,9,2 (166,1-2 KOETSCHAU); BASILIO, *In Hexaem. hom.*, 1,4 (= SC 26, 154,5-15; 156, 14-158,20); GREGORIO di Nissa, *De an. et res.*, (= PG 46, 53 B 3-8); AGOSTINO, *De civ. Dei*, XI,22 (CChr.SL 48, 341,22-23), XIII,3 (357,26).
218. Per i riferimenti cf le note 219 e 220.
219. *De cael. hier.*, I,3 (8,15-9,15); II,1 (10,9-12); II,2 (11,11-20).

natura simbolica delle immagini richiamandosi alla *Teologia simbolica*, lo scritto che avrebbe trattato diffusamente questo tema.[220]

Già in Filone, in Clemente, in Origene e in Gregorio di Nissa è presente l'idea del simbolismo della Scrittura, che è necessario superare mediante la sua interpretazione allegorica o "filosofica". Se questi autori si erano serviti nella loro esegesi del platonismo sincretistico che è alla base del loro sistema teologico, lo ps. Dionigi, adottando un procedimento analogo,[221] fa ricorso alle dottrine dello stadio più tardo del Neoplatonismo: sono esse a dischiudergli il senso più vivo e recondito dei sacramenti, dei riti liturgici e della Scrittura, al quale la mente umana può giungere solo dopo avere sollevato il simbolo sensibile. Così in *De eccl. hier.*, III,3 lo spostamento del vescovo dall'altare alle estremità del tempio, il suo avvicinarsi ai sacerdoti e il suo ritorno all'altare sono il simbolo sia della legge metafisica della *moné*, della *próodos* e dell'*epistrophé*, sia dell'inalterabilità della *moné*, sia del moltiplicarsi dell'unica e sovraessenziale scienza propria della divinità in una moltitudine di simboli sia del finale risolversi di questi nell'unità della fonte originaria.[222] In *Ep.*, IX,3 il cratere e la sapienza di *Pr* 9,1-3 simboleggiano la superiorità della *moné* divina rispetto a qualsiasi stato di quiete e di movimento e il suo rimanere sempre uguale a se stessa nonostante la diffusione della *próodos* provvidenziale.[223] Il parallelismo che si può stabilire tra lo ps. Dionigi e Proclo è molto stretto: i simboli sacramentali, liturgici e scritturali su cui il primo tanto insiste sono l'esatto corrispettivo dei simboli che, a detta del secondo, i seguaci di Orfeo e Pitagora avrebbero usato per velare le loro più alte dottrine teologiche; sia gli uni che gli altri sono delle "cortine", *parapetásmata*.[224]

8. La terminologia misterica e la tradizione segreta

Allo scopo di porre in risalto il carattere esoterico delle più alte dottrine teologiche e del modo in cui vanno interpretati i "simboli" della Scrittura, dei sacramenti e della liturgia, lo ps. Dionigi, in perfetta sintonia con la tradizione platonica e patristica, ricorre costan-

220. *De div. nom.*, I,8 (120,14-121,3); *Ep.*, IX,1 (193,3-207,16).
221. Sulla dipendenza dello ps. Dionigi dai Padri alessandrini e cappadoci nel metodo seguito nell'esegesi scritturale cf VÖLKER W., *o. c.*, (nella nota 10) 92-106, che tuttavia non pone nel dovuto risalto il ruolo della filosofia nell'esegesi stessa.
222. *De eccl. hier.*, III,3 (82,15-83,10).
223. *Ep.*, IX,3 (201,13-203,5).
224. *De cael. hier.*, I,2 (8,12); *De div. nom.*, I,4 (114,2); cf PROCLO, *Theol. plat.*, I,4 (20,15-16), dove si parla dei simboli della tradizione orfico-pitagorica.

temente a termini caratteristici del linguaggio misterico, come *mystḗrion, mystikós, myeîsthai, mýesis, teleíosis, teletḗ, teleterchía, teleioûn, epopteúein, hierotelestḗs, mystagogía*. Solo in parte giuste – perché unilaterali – sono le tesi del Koch e del Völker in proposito: mentre il primo pone l'accento sull'accordo tra lo ps. Dionigi e il Neoplatonismo, il secondo sottolinea la sua dipendenza da autori come Clemente, Origene e Gregorio di Nissa.[225] Il problema non può essere però risolto in termini così netti e alternativi: nel *Corpus Dionysiacum* confluiscono entrambe le tradizioni, che non sono antitetiche tra loro.

Strettamente connessa con il carattere esoterico della più alta conoscenza teologica è l'idea della tradizione (*parádosis*), alla quale lo ps. Dionigi ama richiamarsi. Si tratta di una tradizione "antica",[226] "sacra",[227] "divina",[228] "teologica",[229] "simbolica",[230] "mistica",[231] "arcana e misteriosa",[232] proveniente dagli "oracoli" (vale a dire dalla Scrittura)[233] o dai vescovi, dai teologi, dagl'iniziatori e dai maestri,[234] dai quali lo ps. Dionigi dice di averla ereditata;[235] essa consiste in un preciso canone interpretativo dei "simboli" e delle "immagini" e in un compendio di alte dottrine teologiche che i "maestri" avrebbero trasmesso segretamente l'uno all'altro. Il dilemma tra il Koch e il Völker, prima osservato, si ripropone qui: lo specialista di Neoplatonismo vede solo influenze neopitagoriche e neoplatoniche, il teologo prende in considerazione solo autori come Clemente e Gregorio di Nissa.[236] Ma anche in questo caso non si può tenere conto di uno solo dei due filoni culturali a discapito dell'altro: l'idea della "tradizione segreta" lega strettamente lo ps. Dionigi sia a Proclo che a Clemente. L'espressione procliana "le mistiche tradizioni dei teologi"[237] – tra i quali spiccano, oltre a Platone, anche Orfeo e Pitagora – ha il suo corrispettivo in analoghe espressioni dello ps. Dionigi;[238] e il

225. Cf KOCH H., *o. c.*, (nella nota 82) 38-62 e 92-134 e VÖLKER W., *o. c.*, (nella nota 10) 104-106 (per la critica del Völker al Koch cf *o. c.*, 88 e 92).
226. *De eccl. hier.*, VII,11 (131,7).
227. *De cael. hier.*, IV,4 (23,18-19); VIII,2 (34,10); *De eccl. hier.*, V,1 (104,13); VIIa,10 (130,8-9); VIIb,11 (130,17); *Ep.*, IX,6 (207,10).
228. *De div. nom.*, I,18 (121,10); II,7 (131,4).
229. *De div. nom.*, II,3 (126,8).
230. *De eccl. hier.*, II,1 (73,20); II,5 (76,11); IV,10 (102,1-2); *Ep.*, IX,1 (197,11).
231. *De cael. hier.*, II,3 (12,5-6); *Ep.*, IX,1 (197,10).
232. *De eccl. hier.*, II,7 (78,10); III,11 (91,15); *De div. nom.*, I,4 (113,13).
233. *De cael. hier.*, IV,3 (22,12); *Ep.*, IX,6 (207,10).
234. *De cael. hier.*, II,5 (16,19-20); *De eccl. hier.*, I,1 (63,6-7); V,3 (116,12); *De div. nom.*, I,4 (113,13, 114,3).
235. *De eccl. hier.*, VII,6 (127,15).
236. KOCH H., *o. c.*, (nella nota 82) 103-106; VÖLKER W., *o. c.*, (nella nota 10) 90-92.
237. *Theol. plat.*, I,6 (25,25-26).
238. *De cael. hier.*, II,3 (12,5-6); *Ep.*, IX,1 (197,9-10).

passo dell'*Ep.*, IX: "doppia è la tradizione dei teologi: una è ineffabile e mistica, un'altra è invece visibile e più conoscibile; la prima è simbolica e iniziatrice, la seconda è filosofica e si basa sulle dimostrazioni"[239] mostra una forte analogia con un passo del primo libro della *Teologia platonica*, dove le "tradizioni simboliche" vengono distinte da quelle più evidenti, accessibili con ragionamenti, e da quelle basate sulle dimostrazioni.[240] Nella *gnôsis* di Clemente il motivo della "tradizione segreta" trasmessa da Gesù in colloqui segreti ad alcuni apostoli e da questi ai *presbýteroi* svolge un ruolo determinante.[241] Sia lo ps. Dionigi che Clemente pongono l'accento sull'abitudine di Gesù di nascondere in parabole le più alte verità teologiche.[242]

9. La dottrina mistica

Si è già notato come il coerente impiego del metodo negativo – con il quale si conosce non ciò che Dio è, ma solo ciò che non è – si risolva inevitabilmente nell'ignoranza e nel silenzio[243] e come quindi, sul piano razionale, la conoscenza di Dio coincida con la sua ignoranza.[244] Conformemente al principio formulato da Aristotele e fatto proprio dal Neoplatonismo, secondo il quale la conoscenza può avere luogo solo tra termini simili,[245] chi vuole unirsi al Dio che nella sua *moné* è l'unità superiore all'uno e all'intelligenza[246] deve rendersi simile a Lui oltrepassando la propria intelligenza e riducendosi ad un'unità totale: l'unione mistica, che proprio a causa dell'ignoranza presuppone l'acquietamento o cessazione di ogni attività noetica e di ogni forma di conoscenza razionale,[247] è uno stato superiore al pensiero e all'intelligenza[248] ed è caratterizzata dalla "riduzione all'unità" di tutte le facoltà dell'anima.[249] Nell'unione mistica la mente umana

239. *Ep.*, IX,1 (197,9-12).
240. PROCLO, *Theol. plat.*, I,2 (9, 21-27).
241. Cf LILLA S., *Clement of Alexandria*, Oxford 1971, 155.
242. *Ep.*, IX,1 (198,3-4), da confrontare con CLEMENTE, *Strom.*, VI,124,6 (494,30-32). Sulla presenza di quest'idea nello gnosticismo cf LILLA S., *o. c.*, (nella nota 241) 157.
243. Cf sopra, le note 81 e 82.
244. Cf sopra, la nota 81.
245. ARISTOTELE, *De an.*, I, 405 b 15; *Met.*, B 1000 b 5-6; cf PLOTINO, *Enn.*, I,8,1 (121,8); PORFIRIO, *Sent.*, 25 (15,4-5 LAMBERZ); *Ad Marc.*, 19 (287,2 NAUCK); *In Parm.*, IV,24-26; PROCLO, *Theol. plat.*, I,3 (15-17-18); *Exc. chald.*, IV (209,12-16 DES PLACES).
246. Cf le note 89 e 92; sulla superiorità di Dio rispetto all'intelligenza cf *De div. nom.*, I,1 (108,8, 109,11-12); I,5 (116,1); XIII,3 (229,12); *Ep.*, I (157,2).
247. *De div. nom.*, I,1 (108,3-4); I,4 (115,9); I,5 (116,15-117,1); IV,11 (156,17); VII,3 (198,14); *De myst. theol.*, I,1 (142,8); I,3 (144,11-12,14).
248. *De div. nom.*, I,1 (108,9-10); I,4 (115,1-2); II,7 (131,4); VII,1 (194,11-12); VII,3 (198,13); XI,2 (219,10-11); *De myst. theol.*, I,3 (144,15); *Ep.*, I (157,3); V (163,4).
249. *De div. nom.*, I,4 (112,13-14); IV,9 (153,11-15).

perde la propria identità e non appartiene più a se stessa, ma soltanto all'oggetto desiderato che l'ha attirata a sé in quanto bellezza assoluta e causa dell'*epistrophé*.[250]

La progressiva ascesa della mente umana a Dio è simboleggiata nella Scrittura dal racconto dell'ascesa di Mosè sul monte Sinai, descritta nel c. I del *De mystica theologia*[251] (come ha mostrato Puech H. Ch., questo motivo, presente già in Filone, ha una lunga storia nel pensiero patristico):[252] la purificazione a cui Mosè si sottopone preliminarmente è il simbolo della purificazione che è il requisito indispensabile per il raggiungimento della conoscenza superiore; i suoni che sente e le luci che vede all'inizio dell'ascesa sono il simbolo delle varie conoscenze, basate sulle sensazioni o razionali; la tenebra in cui entra e che lo avvolge è il simbolo della totale ignoranza in cui la mente umana piomba alla conclusione dell'indagine basata sulle "astrazioni" o "negazioni"; e la luce abbagliante che subentra alla tenebra[253] è infine il simbolo della conoscenza sovrarazionale propria dell'unione mistica, che lascia dietro di sé ogni attività sensoriale e noetica e non va confusa con le luci viste in precedenza.[254]

Come accade nel Neoplatonismo, quest'unione mistica non si realizza grazie all'intervento di un intermediario.[255] Anche se in alcuni passi lo ps. Dionigi riconosce il ruolo di Gesù nel processo di accostamento al primo principio,[256] si deve obiettivamente ammettere che questo ruolo appare in lui notevolmente ridotto rispetto a quello che si nota in Clemente, in Origene e in Gregorio di Nissa.[257] Non solo nell'idea dell'unione diretta – senza intermediari – tra la mente umana e Dio, ma anche nelle idee della risoluzione della conoscenza razio-

250. *De div. nom.*, III,2 (141,11-12); IV,13 (158,18-159,1, 159,5-7); IV,14 (160,1-10; sul testo cf sopra, la nota 69); *De myst. theol.*, I,3 (144,12- 13). Su Dio come causa dell'*epistrophé* cf sopra, la nota 68.
251. *De myst. theol.* I,3 (143,16-144,15).
252. Cf PUECH H. Ch., *La ténèbre mystique chez le pseudo-Denys l'Aréopagite et dans la tradition patristique*, in "Études Carmélitaines" 23 (1938) 33-53 (= *En quête de la Gnose* I, Paris 1978, 119-141).
253. *Ep.*, V (162,3-5); cf anche LILLA S., in AA.VV., *La mistica* I, *o. c.*, 391-394.
254. Sull'interpretazione data dallo ps. Dionigi dell'ascesa di Mosè sul monte Sinai in *De myst. theol.*, I,3 cf LILLA S., in AA.VV., *La mistica* I, *o. c.*, 384-385.
255. Quest'aspetto della dottrina mistica neoplatonica – che esclude una rivelazione trasmessa da un intermediario – è stato messo bene in luce da DODDS E.R., *o. c.*, (nella nota 50) 312. Gl'insegnamenti impartiti dagli angeli agli uomini e dai membri superiori della gerarchia ecclesiastica a quelli inferiori (cf sopra, la sezione 5, numeri 4, 5, 6, 13) non riguardano l'unione mistica vera e propria, ma rientrano ancora nella forma della conoscenza razionale, per quanto alta ed "esoterica", cf LILLA S., in "Augustinianum" 22 (1982) 565.
256. *De cael. hier.*, I,2 (7,9-11); XI,5 (221,7-10); *De eccl. hier.*, I,1 (63,11-64,6).
257. Su questo punto cf LILLA S., in AA.VV., *La mistica* I, *o. c.*, 376-377.

nale nell'ignoranza, della superiorità dell'unione mistica rispetto al pensiero e alla conoscenza, della "riduzione all'unità" e della completa identificazione tra la mente umana e l'oggetto desiderato la dottrina mistica dello ps. Dionigi mostra l'indelebile impronta del Neoplatonismo.[258]

ANTOLOGIA

1. La *moné*, la *próodos* e l'*epistrophé*

De div. nom., IV,14 (160,5-15)

(I teologi) lo chiamano essere amato e desiderato in quanto è una forza che muove e innalza verso di sé, verso l'unico oggetto che è bello e buono grazie a se stesso; e lo chiamano "eros" e "agape" in quanto rivela per così dire se stesso tramite se stesso ed è la benevola emanazione e il movimento amoroso della sua unità trascendente.[1] Tale movimento semplice, prodotto e messo in atto da se stesso, *preesiste* nel bene, *trabocca* dal bene verso gli esseri e si *rivolge* quindi verso il bene. In questo processo l'amore divino rivela in modo egregio la sua mancanza di fine e di principio: come un cerchio eterno, compie senza disperdersi una rivoluzione che proviene dal bene, che ha luogo nel bene e che ha come meta il bene, e nello stesso momento e secondo lo stesso ritmo *procede* sempre, *rimane* (nella sua fonte) e vi *ritorna*.

De div. nom., IV,17 (162,1-5)

C'è un'unica forza semplice che, allo scopo di realizzare una mescolanza basata sull'unione, si muove da sé *procedendo* dal bene fino all'ultimo degli esseri; da questo, attraversando tutti gli esseri, *si rivolge* quindi di nuovo verso il bene secondo un ritmo ciclico sempre uniforme, che *prende le mosse* da essa, *ha luogo* tramite essa, e *ritorna* ad essa.

De cael. hier., I,1 (7,4-8)

Ma anche ogni *processione* che, sotto la spinta del Padre, fa brillare la luce, quando ci visita benevolmente, ci apre di nuovo come una forza unificatrice spingendoci verso l'alto e ci *volge* verso l'unità e la semplicità deificante del Padre che tutto riunisce.[2]

258. Cf LILLA S., in "Augustinianum" 22 (1982) 562-565 e in AA.VV., *La mistica* I, *o. c.*, 381-397. Le corrispondenze con la dottrina mistica di Damascio sono state messe in luce da LILLA S. nell'articolo citato nella nota 22, non ancora pubblicato.

1. La traduzione di questo passo si basa sul testo proposto nell'articolo citato nella n. 69 relativa al testo, 152 numero 142.
2. Su questo passo cf LILLA S., in "Augustinianum" 26 (1986), 521-523.

2. La *próodos* non altera la stabile unità della *moné* di Dio, che rimane "uno" nonostante la produzione della molteplicità degli esseri

De cael. hier., I,2 (8,5-10)
Essa non abbandona mai la propria interiorità caratterizzata dall'unità:[3] pur moltiplicandosi benevolmente e procedendo allo scopo di produrre negli esseri che sono oggetto della sua provvidenza una mescolanza capace di elevarli e di ridurli all'unità, rimane fermamente dentro se stessa, stabilmente fissa nella sua immobile identità; eleva, in proporzione alle loro capacità, gli esseri che la guardano nella misura consentita e li unifica grazie alla sua unità produttrice di semplicità.[4]

De div. nom., II,11 (136,1-12)
Poiché Dio è essere in maniera sovraessenziale, dona l'esistenza agli esseri e produce tutti gli esseri, si dice che Egli, pur essendo uno, si moltiplichi facendo uscire da sé i vari esseri; nondimeno, quel principio resta uno nella moltiplicazione, unito nella processione e pieno nella suddivisione, giacché rimane trascendente rispetto a tutti gli esseri in maniera sovraessenziale sia quando produce tutte le cose restando uno sia quando profonde senza mai venir meno i suoi doni che non conoscono diminuzioni.[5] Essendo uno e trasmettendo l'unità ad ogni parte e ad ogni totalità, ad ogni singolo individuo e ad ogni molteplicità, è invariabilmente uno in maniera sovraessenziale, senza essere parte di una molteplicità o un tutto composto di parti. E così non è né uno, né è partecipe dell'uno né possiede l'uno.[6] Al contrario, è l'uno superiore all'unità, è l'uno per gli esseri e la molteplicità priva di parti, inesauribile, stracolma, che produce, rende perfetta e tiene insieme ogni unità e ogni molteplicità.[7]

3. La teologia positiva e negativa

De myst. theol., II (145,4-11)
Celebreremo ⟨allora⟩ il principio sovraessenziale in modo sovraessenziale, vale a dire eliminando tutte le cose: allo stesso modo, coloro

3. Viene qui seguita la lezione *endótetos* ("interiorità") della maggior parte dei codici e del Migne.
4. Su questo passo cf "Augustinianum" 26 (1986) 527-528.
5. Il testo seguito è quello proposto nell'articolo citato nella nota 69 relativa al testo, 139-140 (numeri 66 e 67).
6. Il testo greco corrispondente alla frase "né possiede l'uno" non figura nell'edizione di Suchla, ma è presente in vari codici e nell'edizione del Migne.
7. Alla base di tutto questo passo ci sono dottrine neoplatoniche: l'inalterabilità e l'inesauribilità del primo principio nonostante la produzione degli esseri, la negazione del tutto e delle parti, la superiorità rispetto allo stesso uno, la sovrabbondanza dell'energia; cf "Augustinianum" 22 (1982) 550.

che modellano una statua bella di per sé eliminano da essa tutti gl'impedimenti che potrebbero sovrapporsi alla pura visione della sua nascosta bellezza, e sono in grado di mostrare in tutta la sua purezza questa bellezza occulta solo grazie a questo processo di eliminazione.[8] A mio parere, le eliminazioni e le affermazioni vanno celebrate con procedimenti contrari: in effetti, noi facciamo delle affermazioni quando partiamo dai principi più originari e scendiamo attraverso i membri intermedi fino alle ultime realtà; nel caso invece delle eliminazioni, noi togliamo tutto allorché risaliamo dalle ultime realtà fino ai principi più originari.[9]

4. La superiorità della teologia negativa, che tuttavia fa conoscere non ciò che Dio è, ma solo ciò che non è

De cael. hier., II,3 (12,14-13,3)
Altre volte, invece, gli stessi oracoli la celebrano in una maniera che trascende il mondo con rivelazioni negative, chiamandola invisibile, infinita, incomprensibile e con tutti gli altri termini analoghi, che designano non ciò che è, ma ciò che non è.[10] A mio parere, quest'ultimo metodo le si addice di più: come ci ha insegnato la segreta tradizione sacerdotale, noi siamo nel vero ⟨quando affermiamo⟩ che essa non ha un'esistenza conforme a quella di nessun essere, e ⟨nello stesso tempo⟩ ignoriamo la sua sovraessenziale, inconcepibile e ineffabile indeterminatezza. Se dunque nella trattazione delle cose divine le negazioni sono più veritiere, mentre le affermazioni non appaiono adeguate all'arcano delle realtà ineffabili, nel caso delle realtà invisibili la rivelazione che si basa su raffigurazioni dissimili risulta più appropriata.

De div. nom., XIII,3 (230,1-5)
Per questo i teologi tengono in maggior conto l'ascesa basata sulle negazioni,[11] che libera l'anima da ciò che le è affine, la guida attraverso tutti i pensieri divini, trascesi da ciò che è "superiore ad ogni nome"[12] ed infine la congiunge con questo principio, nella misura in cui anche noi possiamo congiungerci con esso.

8. L'immagine dello scultore risale a PLOTINO, *Enn.*, I,6,9 (106,8-11): cf RITTER A. M., *Corpus Dionysiacum* II (= PTS 36) Berlin 1991, *apparatus fontium*, *ad locum*, 145.
9. Sulle due immagini della "discesa" e della "salita" applicate rispettivamente alla teologia positiva e a quella negativa cf la nota 77 relativa al testo.
10. Cf sopra, la nota 83 relativa al testo.
11. Sulla predilezione per il metodo negativo cf LILLA S., in "Augustinianum" 22 (1982) 546; il capitolo *Dionigi*, in AA.VV., *La mistica* I, Roma 1984, 365; in "Augustinianum" 26 (1986) 532-533; in "Helikon" 28 (1988) 263 nota 483; 29-30 (1989-1990) 139; cf anche sopra, la sezione 4.ii (con le note 79 e 80).
12. Cf *Fil* 2,9.

5. In Dio le negazioni vanno considerate non come privazioni, ma come accentuazioni delle proprietà negate

De div. nom., IV,3 (146,7-9)
E solo in Lui la mancanza di essenza significa superiorità di essenza, la mancanza di vita vita superiore e la mancanza d'intelligenza sapienza superiore.

De div. nom., VII,1 (193,14-194,2)
I teologi hanno l'abitudine di usare le negazioni privative nel senso opposto. Così gli oracoli chiamano invisibile la luce oltremodo risplendente.

De div. nom., VII,2 (196,8-12)
A Dio bisogna attribuire la mancanza d'intelligenza e di sensazioni nel senso dell'eccellenza, non nel senso del difetto: così attribuiamo la mancanza di discorso a ciò che è superiore al discorso, l'imperfezione a ciò che è oltremodo perfetto ed è anteriore alla perfezione, e la tenebra intoccabile e invisibile alla luce inaccessibile, superiore a quella visibile.

6. Dio è l'infinità superiore agli esseri, l'unità superiore alle intelligenze, è inconcepibile e ineffabile; è la mancanza di discorso, di pensiero e di nomi e il non-essere superiore a qualsiasi essere

De div. nom., I,1 (109,10-110,1)
Secondo lo stesso discorso veritiero, l'infinità sovraessenziale trascende gli esseri, e l'unità superiore all'intelligenza trascende le intelligenze. Per tutti i pensieri discorsivi l'uno superiore al pensiero discorsivo è impensabile; e per ogni discorso il bene superiore al discorso è ineffabile. Esso è l'énade produttrice di ogni énade sulla base dell'unità, l'essere sovraessenziale, l'intelligenza impensabile, il discorso ineffabile; la mancanza di discorso, di pensiero e di nomi; ha un'esistenza che non è conforme a quella di nessun essere ed è la causa dell'esistenza di tutti gli esseri mentre, considerato in se stesso, è un non-essere superiore ad ogni essere e tutto ciò in cui si può rivelare in modo appropriato e scientifico.

7. Le "unioni" e le "distinzioni" nel Dio uno e trino

De div. nom., II,3 (125,13-126,2)
Come abbiamo abbondantemente dimostrato negli *Schizzi teologici*

prendendo le mosse dagli oracoli,[13] le proprietà "unite" di tutta la divinità[14] sono il bene superiore, la divinità superiore, la sovraessenzialità, la vita superiore, la sapienza superiore e tutto ciò che rientra nel processo di astrazione basato sull'eccellenza;[15] ed inoltre, anche tutto ciò che si rifà ad essa in quanto causa: il bene, il bello, l'essere, la generazione della vita, la sapienza e tutti i nomi che vengono attribuiti alla causa di tutti i beni partendo dai suoi benevoli doni. Le "distinzioni" sono invece rappresentate dal nome sovraessenziale e dalla realtà sovraessenziale del Padre, del Figlio e della Spirito, senza che esista tra loro una reciprocità o una comunanza. Restano inoltre distinti l'esistenza perfetta e immutabile di Gesù conforme alla nostra natura e tutti i misteri del suo essere, propri dell'amore per l'umanità che ha dimostrato in quest'esistenza.

De div. nom., II,4 (126,7-127,7)

Come ho detto anche altrove, i santi autori iniziati della nostra tradizione teologica chiamano "unioni divine" le fondamenta superiori, nascoste e fisse, della stabilità oltremodo ineffabile e sconosciuta,[16] e "distinzioni" le benevole processioni e rivelazioni della divinità. Seguendo gli oracoli, dicono inoltre che nella suddetta unione esistono certe particolarità e che la distinzione possiede a sua volta unioni e distinzioni particolari. Così nell'"unione" o sovraessenzialità divina le proprietà "unite" e comuni della trinità caratterizzata dall'unità assoluta sono la divinità oltremodo divina, la bontà oltremodo buona, l'immutabilità che tutto trascenda di tutte le particolarità che tutto trascendono,[17] l'unità superiore al principio dell'unità, l'ineffabilità, l'essere oggetto di molti discorsi,[18] l'inconoscibilità, l'essere oggetto di tutti i pensieri,[19] l'attribuzione e la rimozione di tutte le proprietà,[20] la superiorità rispetto ad ogni attribuzione e rimozione,[21] e, per così dire, la presenza ben radicata, caratterizzata da un'unità assoluta e del tutto scevra da confusione, delle singole ipostasi l'una nel-

13. Con il termine "oracoli" gli autori patristici designano spesso la Scrittura.
14. Si tratta delle proprietà comuni a tutte e tre le persone della Trinità; proprio su di esse si basa la sostanziale unità di Dio.
15. Cf sopra, la sezione 4.vi. Sulla presenza della stessa idea in Proclo cf la nota 126 relativa al testo.
16. La stabilità (identica all'inalterabilità), l'inconoscibilità e l'ineffabilità sono caratteristiche costanti della "teologia negativa" del Neoplatonismo e dei Padri.
17. Non solo la divinità nel suo complesso, ma anche le singole persone sono "immutabili".
18. Allusione alla *próodos* e alla seconda ipotesi del *Parmenide*: cf "Augustinianum" 22 (1982) 544-546, e il capitolo *Dionigi*, in AA.VV., *La mistica* I, 364-365.
19. Cf la nota precedente.
20. Allusione ai due metodi dell'indagine teologica, quello positivo e quello negativo (cf sopra il numero 3 e la sezione 4.ii).
21. Dio è infatti superiore non solo al discorso positivo, ma anche a quello negativo; sulla presenza di quest'idea in Proclo e in Damascio cf "Helikon" 29-30 (1989-90) 146-47 e 31-32 (1991-92) 24-29, 39-40.

l'altra: allo stesso modo, per usare un esempio sensibile e ordinario, le luci delle lampade presenti in una casa si trovano tutte l'una nell'altra e pur tuttavia mantengono pura la loro reciproca distinzione giacché sono unite nella distinzione e distinte nell'unione.[22]

De div. nom., II,5 (128,8-129,6)

Nella teologia sovraessenziale la "distinzione" non è rappresentata solo da quella di cui ho parlato prima, vale a dire dalla ferma presenza, scevra da confusione e da mescolanza, delle singole ipostasi nell'unione stessa, ma anche dalla mancanza di reciprocità nella sovraessenziale generazione della divinità. Il Padre è l'unica fonte della divinità sovraessenziale: il Figlio non è il Padre, e il Padre non è il Figlio,[23] giacché gl'inni riservano chiaramente a ciascuna delle ipostasi divine i loro ruoli particolari. Queste sono le "unioni" e le "distinzioni" in seno all'unione e all'esistenza ineffabile. Ma se la "distinzione" consiste anche nella benevola processione dell'unione divina, che si moltiplica grazie alla sua bontà rimanendo oltremodo unita, nella divina "distinzione" sono proprietà "unite" le trasmissioni che escludono relazioni,[24] le produzioni di esseri, le produzioni di vite, le produzioni di sapienza, e gli altri doni della bontà che è la causa universale; grazie ad essi, partendo dalle partecipazioni e dai partecipanti, è possibile celebrare ciò che nello stesso tempo è oggetto e non è oggetto di partecipazione.[25] E c'è anche quest'altra proprietà comune, "unita" ed unica di tutta la divinità: essa è oggetto di partecipazione da parte dei partecipanti nella sua totalità, e pur tuttavia non è partecipata da nessuno di loro in nessuna delle sue parti.

De div. nom., II,6 (130,5-11)

Dall'attività benevola svolta da Dio nei nostri riguardi resta distinto il fatto che il *lógos* sovraessenziale ha ricevuto da noi in modo completo e reale la nostra essenza ed ha agito e sofferto in modo eccezionale,[26] caratteristico dell'opera divina da Lui prestata come uomo. A tutto questo il Padre e lo Spirito non hanno partecipato in alcun modo, se si prescinde dalla loro attività benevola[27] mossa dall'amore per gli

22. Su questa dottrina cf sopra, la sezione 4.viii (con le note 155 e 156).
23. Cf GREGORIO di Nissa, *De fide*, 66,22; *Ex comm. not.*, 25,12-13 MÜLLER; GREGORIO di Nazianzo, *Or.*, 29,5 (= SC 250, 184,3-5).
24. Pur trasmettendo i suoi beni tramite la *próodos*, Dio nella sua *moné* resta assolutamente trascendente e privo di relazioni con gli esseri. Si tratta di una dottrina procliana: cf ad es. *El. theol.*, 122 (108,13-14,16).
25. L'uno di Proclo considerato in se stesso (nella sua *moné*) non è oggetto di partecipazione; quello che può essere partecipato è solo il *péras* (che fa parte della *próodos*).
26. Le parole greche *ékkrita kaì*, inutile doppione di *exaíreta*, immediatamente successivo e frequente in Proclo, andrebbero espunte.
27. Viene seguito il testo *agathoeidê boúlesin*, confermato da Proclo: cf articolo citato (nella nota 69 del testo) 136, numero 51.

uomini e da tutte le azioni divine, trascendenti e ineffabili, compiute durante la sua esistenza umana dall'inalterabile ⟨ Gesù ⟩ in quanto Dio e *lógos* di Dio.

8. La potenza di Dio infinita, sovrabbondante e inesauribile, produttrice di ogni potenza e di ogni cosa, legge dell'universo, regolatrice dei rapporti tra gli esseri e presente in ogni essere

De div. nom., VIII,2 (201,1-12)
Diciamo dunque che Dio è potenza in quanto possiede in sé ogni potenza in misura superiore, è la causa di ogni potenza, produce tutto con la sua potenza che non deflette e illimitata, è la causa dell'esistenza della potenza, sia universale che singola, ed è dotato di una potenza infinita non solo perché produce ogni potenza, ma anche perché si trova al disopra di ogni potenza e perfino della potenza assoluta, perché è oltremodo potente, perché produce infinite volte infinite potenze, diverse da quelle esistenti, perché queste potenze infinite e prodotte all'infinito non sono in grado d'indebolire l'attività creatrice, oltremodo infinita, propria della sua potenza produttrice di potenze, e perché ineffabile, sconosciuta e inconcepibile è la sua potenza superiore a tutto, che con la sua sovrabbondanza rende potente anche ciò che è debole e tiene insieme e regge anche le sue tracce estreme.
De div. nom., VIII,3 (201,17-21)
Questa trasmissione dell'infinita potenza di Dio giunge a tutti gli esseri; e non esiste nessun essere che sia del tutto privo di potenza; al contrario, ⟨ ogni essere ⟩ possiede facoltà o intelligenti, o razionali, o sensitive, o vitali, o inerenti alla sua sostanza. Se è lecito dirlo, la stessa esistenza della potenza riceve il suo essere dalla potenza sovraessenziale.
De div. nom., VIII,5 (202,6-10)
La potenza inesauribile giunge fino agli uomini, agli animali, alle piante e a tutta la natura dell'universo, spinge gli esseri uniti all'amore reciproco e alla comunanza, ⟨ assicura ⟩ a ciascuno degli esseri divisi un'esistenza conforme al suo principio razionale, priva di confusione e incontaminata, e salvaguarda l'ordine dell'universo in vista del suo bene.

9. Il *bonum diffusivum sui*

De div. nom., I,2 (110,11-15)
Il bene non manca certo di trasmettersi a tutti gli esseri: dopo avere fermamente fissato su di sé il raggio sovraessenziale, si rivela con illu-

minazioni proporzionate (alle capacità) di ciascuno degli esseri, e induce le sacre intelligenze a contemplarlo, ad entrare in comunione con esso e ad assomigliargli nella misura del possibile.

10. Gesù vero Dio e vero uomo, ma dotato di una natura divina ben distinta da quella umana e di facoltà umane di gran lunga superiori a quelle degli uomini

De div. nom., I,4 (113,7-12)
(La divinità) è entrata veramente e interamente in comunione con la nostra natura in una delle sue ipostasi, chiamando a sé ed assumendo la più bassa condizione umana; di questa il semplice Gesù si compose ineffabilmente: Lui, l'eterno, assunse una dimensione temporale e giunse fino alla nostra natura,[28] pur trascendendo in modo sovraessenziale ogni ordine naturale e mantenendo immutabili e scevre da confusione le sue proprietà.

De div. nom., II,10 (135,2-9)
Egli, Dio in modo supremo, spinto dal suo amore per gli uomini giunse fino alla nostra natura, assunse la nostra essenza e fu annoverato tra gli uomini – possa mostrarci la sua benevolenza ciò che celebriamo come superiore all'intelligenza e al discorso. La sua superiorità rispetto alla natura e all'essere consisté non solo solo nel fatto che entrò in comunione con noi senza alterazione e confusione e senza risentire nella sua strabocchevole pienezza dell'ineffabile svuotamento (cf *Fil* 2,7), ma anche nella cosa più straordinaria fra tutte le cose straordinarie: per quanto riguardava le nostre facoltà naturali, era superiore alla nostra natura, per quanto riguardava le proprietà del nostro essere, era superiore al nostro essere, giacché possedeva in misura ben superiore alla nostra tutte le nostre facoltà, che pure aveva ricevuto da noi.

Ep., IV (160,3-12)
Tu mi chiedi: «Come mai Gesù, superiore a tutto, viene annoverato tra gli uomini, per quanto riguarda la sua essenza? In effetti, viene chiamato uomo in questo mondo non perché sia il principio causale dell'umanità, ma perché è veramente uomo, in tutto il suo essere». Noi però non definiamo Gesù in termini umani: non era infatti solo uomo – se fosse solo uomo, non sarebbe sovraessenziale. Ma Lui, che amava straordinariamente gli uomini, era veramente uomo; Lui il sovraessenziale, ricevette il suo essere uomo dall'essenza umana ma in modo superiore all'umano. Nondimeno colui che rimane sempre

28. Sul testo greco che è alla base della traduzione italiana cf articolo citato (nella nota 69 del testo) 130, numero 16.

sovraessenziale è stracolmo di sovraessenzialità: grazie a questa sovrabbondanza, giunto veramente all'essenza ⟨umana⟩ l'assunse di certo in modo superiore ad essa, e svolse attività umane in modo superiore all'umano.

Ep., IV (161,5-10)

Per dirla in breve: non era neppure un uomo, non perché non fosse un uomo, ma perché nacque dagli uomini in modo superiore all'umano, come un vero uomo, superiore all'uomo; e del resto non svolgeva attività divine come Dio o attività umane come uomo, ma operava per noi in modo straordinario, insieme divino ed umano, proprio di Dio fatto uomo.

11. Gesù come capo sia della gerarchia angelica che di quella ecclesiastica

De eccl. hier., I,1 (63,12-64,1)

Gesù stesso, l'intelligenza più divina e sovraessenziale, il principio, l'essenza e la divinissima potenza della santificazione e delle attività divine proprie di ogni gerarchia (...).

De eccl. hier., I,2 (65,20-21)

(...) invocando Gesù, il principio e il compimento di tutte le gerarchie.

12. Gli ordini della gerarchia angelica

De cael. hier., VI,2 (26,11-27,3)

La parola di Dio designa tutte le essenze celesti con nove nomi rivelatori; il nostro divino iniziatore le distingue in tre ordini ternari. A suo dire, il primo ordine è quello che si trova sempre vicino a Dio e che, secondo la tradizione, è unito direttamente a Lui e prima degli altri, senza intermediari. Secondo il nostro iniziatore, la rivelazione dei sacri oracoli ci ha tramandato che i santissimi troni e gli ordini dai molti occhi e dalle molte ali che la lingua ebraica chiama cherubini e serafini, grazie alla loro vicinanza a Dio superiore a quella di tutti gli altri ordini, sono collocati immediatamente attorno a Lui; di quest'ordine ternario, uno e uniforme, il nostro illustre precettore dice che rappresenta veramente la prima gerarchia: nessun'altra gerarchia è più simile a Dio di esso e più immediatamente vicina alle illuminazioni originarie della divinità. Il secondo ordine è a suo dire quello composto dalle podestà, dalle dominazioni e dalle virtù; il terzo, riguardante le ultime gerarchie celesti, è quello degli angeli, degli arcangeli e dei principati.

13. La gerarchia ecclesiastica come immagine di quella celeste

De cael. hier., I,3 (8,14-15)
La sacra legislazione che ha consacrato i nostri riti ha ritenuto la nostra santissima gerarchia degna d'imitare le gerarchie celesti in una maniera che trascende il mondo.

De cael. hier., V,7 (109,22-26)
Essendo immagini delle attività divine e mostrando in sé le proporzionate illuminazioni caratteristiche dell'ordine armonico e scevro da confusione di queste attività, gli ordini sacerdotali sono stati distinti gerarchicamente secondo sacre funzioni e classi superiori, intermedie ed inferiori; come ho detto, essi rivelano in sé l'ordine incontaminato delle attività divine.

14. I membri superiori della gerarchia celeste ed ecclesiastica purificano, illuminano e rendono perfetti i membri inferiori, imitando così Dio, principio di ogni purificazione, illuminazione e perfezione

De eccl. hier., III,2 (18,14-19,7)
Per ciascuna di coloro a cui è toccato in sorte di far parte della gerarchia la perfezione consiste nell'elevarsi secondo le proprie capacità all'imitazione di Dio e – cosa che fra tutte è la più divina – nel diventare, come dicono gli oracoli, "collaboratore di Dio" (*1 Cor* 3,9) facendo vedere come l'attività divina si manifesti in lui nei limiti del possibile. Poiché, in base all'ordine proprio della gerarchia, alcuni vengono purificati mentre altri purificano, alcuni vengono illuminati mentre altri illuminano, alcuni divengono perfetti mentre altri rendono perfetti, a ciascun membro l'imitazione di Dio si adatta in questi modi. Per parlare in termini umani, la beatitudine divina è scevra da qualsiasi dissomiglianza, è piena di luce eterna, è perfetta e non è bisognosa di perfezione, purifica, illumina e rende perfetti. Per meglio dire, è essa stessa purificazione, illuminazione e perfezione; è al disopra della purificazione e della luce, è anteriore alla perfezione ed è il principio assoluto della perfezione.[29]

De cael. hier., III,3 (19,14-20,2)
A loro volta coloro che purificano, grazie all'abbondanza della purificazione (di cui godono), devono trasmettere anche agli altri la loro purezza; coloro che illuminano, nella loro qualità d'intelligenze più trasparenti, adatte alla ricezione e alla trasmissione della luce e felice-

29. Cf sopra, la sezione 5.4 (con la nota 178). Sulla parte finale del passo cf "Augustinianum" 26 (1986) 540, numero 33.

mente piene del sacro splendore, devono indirizzare la luce che ⟨in loro⟩ trabocca da ogni parte verso chi ne è degno; coloro che iniziano alla perfezione, proprio perché esperti nell'insegnamento iniziatore, devono rendere perfetti gl'iniziati tramite la santissima iniziazione alla scienza dei sacri misteri che essi contemplano. Ogni grado dell'ordinamento gerarchico viene quindi elevato, secondo le proprie capacità, alla collaborazione con Dio: in virtù della grazia e della potenza trasmesse da Lui, esso svolge le funzioni che in modo naturale e sovrannaturale sono proprie della divinità; quest'ultima le esplica in modo sovraessenziale e, all'interno della gerarchia, le rivela nell'imitazione ⟨di Dio⟩ a cui le intelligenze che lo amano riescono a giungere.

De eccl. hier., V,7 (109,13-18, 20-21)
Abbiamo dunque mostrato come l'ordine dei vescovi sia iniziatore e trasmettitore della perfezione, come l'ordine dei sacerdoti illumini e guidi con la sua luce, e come l'ordine dei ministri purifichi e distingua. L'ordine dei vescovi non sa solo produrre la perfezione, ma anche illuminare e purificare; e nella facoltà dei sacerdoti non c'è solo la scienza che illumina, ma anche quella che purifica... nelle facoltà più alte, oltre alla scienza che è loro propria, sono presenti anche le sacre scienze che rimangono inferiori alla loro perfezione.[30]

De eccl. hier., V,7 (109,27-110,5)
Poiché la divinità prima purifica le intelligenze in cui viene a trovarsi e poi le illumina, e infine, una volta illuminatele, le rende perfette in modo che possano svolgere attività perfette, simili a quelle divine, ben a ragione l'immagine sacerdotale degli ordini divini si divide in diversi ordini e in diverse facoltà, mostrando chiaramente le attività divine presenti stabilmente e senza confusione nelle classi santissime e ben distinte.

15. L'armonia che caratterizza il sistema gerarchico angelico

De div. nom., 1,2 (110,15-111,2)
(...) Le sacre intelligenze si concentrano sul bene nella misura del lecito e santamente, senza presumere di elevarsi più in alto della rivelazione concessa in modo armonico – cosa questa impossibile – e senza scivolare in basso vittime della loro propensione per il peggio; al contrario, si concedono stabilmente e senza deflettere al raggio che brilla per loro e, con santa circospezione, si lasciano trasportare saggiamente e santamente dalle ali dell'amore proporzionato per le illuminazioni consentite.

30. Sia per lo ps. Dionigi che per Proclo gli ordini superiori possiedono in misura accentuata tutte le proprietà degli ordini inferiori; questi ultimi, al contrario, possiedono solo alcune delle proprietà dei primi, e in misura ridotta: cf sopra, la sezione 5.8 (con le note 187 e 188).

16. Chi appartiene ad un ordine inferiore non deve turbare l'ordine gerarchico stabilito dalla giusta provvidenza divina

De cael. hier., III,2 (18,6-10)
Coloro che iniziano ai santi misteri o coloro che vengono santamente iniziati non possono fare assolutamente nulla che sia in contrasto con le sacre disposizioni della loro iniziazione; e non potrebbero neppure avere un'esistenza diversa, se veramente desiderano lo splendore deificante, lo contemplano santamente e ne ricevono l'impronta in proporzione alle capacità delle singole sacre intelligenze.

Ep., VIII,1 (180,1-3)
Ognuno deve badare a se stesso, senza occuparsi delle cose più alte e più profonde di lui, e pensare solo a ciò che gli è stato assegnato secondo il suo merito.

Ep., VIII,2 (181,2-4)
A me sembra un temerario colui che, trovandosi in questa condizione, cerca di appropriarsi delle prerogative sacerdotali: non teme, né si vergogna di rincorrere le cose divine oltrepassando la dignità del suo grado.

Ep., VIII,3 (181,12-13)
Tutti devono perseguire la giustizia in modo giusto, senza violare la propria dignità e il proprio ordine.

Ep., VIII,3 (182,3-8)
Per parlare in termini semplici, ⟨se si considerano⟩ tutti gli esseri, ⟨si vede che⟩ la provvidenza che dispone tutto per bene e giustissima assegna le varie funzioni agli esseri di secondo rango in base alla loro dignità tramite gli esseri di primo rango; in tal modo gli esseri che hanno ricevuto da Dio il compito di sovraintendere sugli altri assegnano le funzioni agli esseri successivi e inferiori in base alla loro dignità. Demofilo deve dunque assegnare alla ragione, all'ira e al desiderio ciò che spetta loro, senza violare il proprio ordine gerarchico: la ragione superiore deve comandare sulle parti inferiori.

17. La Scrittura si esprime in figure, immagini e simboli che è necessario superare se ci si vuole elevare

De cael. hier., I,3 (8,14-18)
Per questo anche la sacra legislazione iniziatrice, avendo variegato le suddette gerarchie immateriali con figure materiali e con composizioni che si prestavano a dar loro una forma, ce le ha trasmesse, in modo che, partendo da queste sacre finzioni, potessimo elevarci, secondo

le nostre capacità, verso le altezze e le somiglianze semplici e prive di forma.

De cael. hier., I,3 (9,8-15)
Il principio iniziatore, nel suo amore per l'umanità, ha rappresentato le intelligenze iperuranie con immagini sensibili nelle sacre composizioni degli oracoli, in modo da elevarci verso le realtà intellegibili tramite le immagini sensibili e da farci raggiungere le semplici altezze delle gerarchie celesti facendoci partire dai simboli che raffigurano le cose sacre.

De cael. hier., II,1 (9,18-21)
Bisogna dunque... celebrare le gerarchie celesti così come le rivelano gli oracoli: seguendo questi, occorrerà parlare delle sacre forme sotto cui le sacre scritture oracolari rappresentano gli ordinamenti celesti, e della semplicità alla quale ci si deve elevare per mezzo di tali raffigurazioni.

18. Lo spostamento del vescovo dall'altare alle estremità del tempio e da queste all'altare è il simbolo della *moné*, della *próodos* e dell'*epistrophé*

De eccl. hier., II,3 (82,13-83,10)
Dobbiamo dunque... contemplare in modo conforme all'ispirazione divina lo spostamento profumato del vescovo dall'altare divino fino alle estremità del tempio ed il suo successivo ritorno all'altare dopo la consacrazione. In effetti, la beatitudine divina superiore a tutto, anche se grazie alla sua divina bontà procede per entrare in comunione con chi ne diventa santamente[31] partecipe, non esce tuttavia fuori dall'immobile quiete e fondamento del suo essere ed irradia il proprio splendore a tutte le intelligenze simili a Dio in misura proporzionata, rimanendo veramente attorno a se stessa e non abbandonando affatto la propria identità. Allo stesso modo la divina consacrazione dell'assemblea, anche se si moltiplica benevolmente nella sacra varietà dei simboli partendo da un principio unico, semplice e concentrato e si diffonde in tutte le raffigurazioni proprie della gerarchia, pur tuttavia si ritira successivamente da queste verso la propria unità in modo unitario ed unifica coloro che si elevano santamente verso di essa. Secondo lo stesso divino procedimento, il divino vescovo, anche se fa scendere benevolmente verso gl'inferiori la sua conoscenza

31. Viene seguita la lezione *hierôs* della versione siriaca di Sergio di Resh'ayna: cf HEIL G., *Corpus Dionysiacum* II (= PTS 36), Berlin 1991, *apparatus criticus, ad locum*, 82.

unitaria della gerarchia facendo uso della moltitudine dei vari enigmi, nella sua assolutezza che non ammette rapporti con gl'inferiori fa tuttavia ritorno al proprio punto di partenza senza diminuirsi; ritirandosi con il proprio pensiero nella propria unità, contempla in modo puro i principi razionali unitari di coloro che vengono consacrati e conclude la sua benevola processione verso gl'inferiori con la divina conversione verso la sede originaria.

19. L'ascesa di Mosè nella tenebra, simbolo dell'ignoranza in cui viene a trovarsi la mente umana allorché cerca di conoscere Dio per mezzo delle proprie facoltà

De myst. theol., I,3 (144,9-11)
Allora egli [Mosè] si distacca dalle stesse cose visibili e da coloro che vedono, e penetra nella tenebra veramente mistica dell'ignoranza.

20. L'unione mistica, caratterizzata dall'ignoranza, dall'acquietamento o superamento dell'attività noetica e dalla "riduzione all'unità"

De myst. theol., I,1 (142,5-9)
Ma tu... applicati intensamente alle mistiche visioni, metti da parte le sensazioni, le attività intellettuali, tutte le cose sensibili ed intellegibili, tutto ciò che non esiste e che esiste e per quanto puoi abbandonati senza più conoscere all'unione con ciò che è al disopra di ogni essere e di ogni conoscenza.

De myst. theol., I,3 (144,11-15)
Rimanendo in essa [nella tenebra] chiude [Mosè] ogni percezione conoscitiva ed entra[32] in Colui che è del tutto intoccabile e invisibile: ⟨allora⟩ appartiene veramente a Colui che tutto trascende, senza essere più di nessuno, né di se stesso né di altri; resa inattiva ogni conoscenza, si unisce al principio del tutto sconosciuto secondo il meglio ⟨delle sue capacità⟩ e proprio perché non conosce più nulla conosce al disopra dell'intelligenza.

De myst. theol., II (145,1-3)
Preghiamo... per vedere tramite la cecità e l'ignoranza e per conoscere il principio superiore alla visione e alla conoscenza proprio perché non vediamo e non conosciamo....

32. Su questa immagine dell'ingresso in Dio e i suoi agganci con la gnosi e Plotino cf LILLA S., in AA.VV., *La mistica* I, *o. c.*, 388.

De div. nom., I,4 (112,12-14)
Da essa [dalla semplicità divina] siamo ridotti all'unità come se fosse una forza unificatrice; concentrate in una maniera che trascende il mondo le nostre diversità particolari, veniamo condotti verso la monade simile a Dio e all'unione che lo imita.

Bibliografia

Cf CPG III, 6600-6635; DPAC I, 971-980: s. v. (LILLA S.).

Repertori bibliografici

Ampie bibliografie si trovano nei seguenti lavori, qui indicati in successione cronologica: BARDENHEWER O., *Geschichte der altkirchlichen Literatur* IV, Freiburg im Breisgau 1924, 285, 288-289, 290-291, 293, 296, 297, 298, 299; STÉPHANOU E., *Tableau bibliographique des études dionysiennes parues depuis la guerre*, in "Échos d'Orient" 31 (1932) 466-468; ROQUES R., *L'univers dionysien*, Paris 1954, 7-28 (ristampa: Paris 1983); HORNUS J. H., *Les recherches récentes sur le pseudo-Denys l'Aréopagite*, in "Revue d'histoire et de philosophie religieuses" 35 (1955) 404-448; VOLKER W., *Kontemplation und Ekstase bei pseudo-Dionysius Areopagita*, Wiesbaden 1958, IX-XII; HORNUS J. H., *Les recherches dionysiennes de 1955 à 1960*, in "Revue d'histoire et de philosophie religieuses" 41 (1961) 22-81; HATHAWAY R. F., *Hierarchy and the Definition of Order in the Letters of pseudo-Dionysius*, The Hague 1969, 161-166; BRONS B., *Gott und die Seienden. Untersuchungen zum Verhältnis von neuplatonischer Metaphysik und christlicher Tradition bei Dionysius Areopagita*, Göttingen 1976, 330-339; SPEARRIT P., *A philosophical Enquiry into Dionysian Mysticism*, Bösingen 1975, 173-282 (citato in LUIBHEID C., *Pseudo-Dionysius. The complete Works*, New York / Mahwah 1987 291); SCAZZOSO P., – BELLINI E., *Dionigi Areopagita. Tutte le opere*. Traduzione di P. Scazzoso. Introduzione prefazione parafrasi note e indici di E. Bellini, Milano 1981, 55-65; O' DALY G., s. v. *Dionysius Areopagita*, in *Theologische Realenzyklopädie* 8 (Berlin/ New York 1981) 778-780; CARROLL J., *Pseudo-Dionysius the Areopagite. A Bibliography 1960-1980*, in "The Patristic and Byzantine Review" 1 (1982) 225-234 (citato in LUIBHEID C., *Pseudo-Dionysius. The complete Works, o. c.*, 291); LILLA S., *Introduzione allo studio dello ps. Dionigi l'Areopagita*, in "Augustinianum" 22 (1982) 568-577; LILLA S., *Dionigi*, in AA.VV., *La mistica* I, Roma 1984, 397-398; ROREM P., *Biblical and liturgical Symbols within the pseudo-Dionysian Synthesis*, Toronto 1984, 152-156; SUCHLA B. R., *Pseudo-Dionysius Areopagita. Die Namen Gottes* (= BGL 26) Stuttgart 1988, 128-134; SUCHLA B. R., *Corpus Dionysiacum*, I. *De divinis nominibus* (= PTS 33), Berlin / New York 1990, XVII-XXIV; ROREM P., *Pseudo-Dionysius. A Commentary on the Texts and an Introduction to their Influence*, New York /Oxford 1993, 250-267; LILLA S., s. v. *Denys l'Aréopagite*, in *Dictionnaire des philosophes antiques* 2 (Paris 1994) 727-742 *passim*. Cf anche: *Bibliographia patristica*, XXVI-XXVII (1981-1982) Berlin / New York 1986, 133-135; XXVIII (1983) Berlin-New York 1987, 99-100; XXIX (1984) Berlin / New York 1989, 136-137; XXX-XXXII (1985-1987) Berlin / New York 1994, 232-235.

Edizioni

1) Edizioni complessive: Iuntina, Florentiae 1516; LANSSEL P., Lutetiae Parisiorum 1615; CORDIER B., Antverpiae 1634, Lutetiae Parisiorum 1644, Venetiis 1755-61 (ristampata in PG 3); CHRESTOS P., Thessalonike 1986; SUCHLA B. R., – HEIL G., – RITTER A. M., *Corpus Dionysiacum I-II* (= PTS 33, 36), Berlin / New York 1990-91.

2) Edizioni di opere singole: a) *Gerarchia celeste*: HEIL G., in SC 58, Paris 1958; in SC 58bis, Paris 1970.

b) *Gerarchia ecclesiastica*: GITLBAUER M., *Die Überreste griechischer Tachygraphie im Codex Vaticanus graecus 1809*, in "Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften" philosophische historische Klasse 34,2 (1884) 1-48 (trascrizione del testo brachigrafico conservato nel codice *Vaticanus graecus 1809*).

c) *Nomi divini*: PERA C., *S. Thomae Aquinatiis... In librum beati Dionysii De divinis nominibus expositio*, Taurini / Romae 1950; LILLA S., *Il testo tachigrafico del De divinis nominibus* (= Studi e Testi 263), Città del Vaticano 1970, 35-95 (trascrizione del testo mutilo brachigrafico conservato nel codice *Vaticanus graecus 1809*).

Traduzioni

Elenchi di traduzioni dell'intero *Corpus* o di opere singole in lingue moderne si possono trovare in BARDENHEWER, *o. c.*, 285 e in SCAZZOSO P., – BELLINI E., *o. c.*, 56-57. Qui vengono elencate alcune traduzioni più recenti.

1) Traduzioni dell'intero *Corpus*. In italiano: SCAZZOSO P., Milano 1981; in inglese: LUIBHEID C., New York / Mahwah 1987 (= The Classics of western Spirituality 54); in greco moderno: CHRESTOS P., Thessalonike 1986; in spagnolo: SOLER J., Barcelona 1980.

2) Traduzioni di singole opere

a) *Gerarchia celeste*: in italiano: GAMBA U., Padova 1983; LILLA S., Roma 1986 (= CTP 56); in tedesco: HEIL G., Stuttgart 1986 (= BGL 22).

b) *Gerarchia ecclesiastica*: in italiano: GAMBA U., Padova 1983; in inglese: CAMPBELL T. L., Washington 1981; in tedesco: HEIL G., Stuttgart 1986 (= BGL 22).

c) *Nomi divini*: in italiano: GAMBA U., Padova 1983; in inglese: JONES J. D., Milwaukee 1980; in tedesco: SUCHLA B. R., Stuttgart 1988 (= BGL 29); in catalano: BATALLA J., Barcelona 1986 (= Textos Filosóficos 39).

d) *Teologia mistica*: in italiano: GAMBA U., Padova 1983; LILLA S., Roma 1986 (= CTP 56); in francese: CASSINGENA M., Paris 1991; in tedesco: RITTER A. M., Stuttgart 1995 (= BGL 40); in catalano: BATALLA J., Barcelona 1986 (= Textos Filosóficos 39).

e) *Lettere*: in italiano: LILLA S., Roma 1986 (= CTP 56); in francese: CASSINGENA M., Paris 1991; in tedesco: RITTER A. M., Stuttgart 1995 (= BGL 40).

Per quanto riguarda le versioni in siriaco, in altre lingue orientali e in latino cf i riferimenti di LILLA S., in *Dictionnaire des philosophes antiques* 2 (Paris 1994) 741.

Studi[1]

ANDIA DE Y., *Beauté, Lumière et Amour chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite*, in "Carmel" 46 (1987) 112-123; ANDIA DE Y., *Philosophie et union mystique chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite*, in AA.VV., *Sophies maiétores: "chercheurs de sagesse": hommage à*

1. Data l'esistenza di ampi repertori bibliografici anche recenti (cf sopra), vengono qui elencati, secondo l'ordine alfabetico degli autori, solo i principali libri ed articoli apparsi dal 1980 in poi. Tra i precedenti articoli di Dizionari segnaliamo: ROQUES R., s. v. *Denys l'Aréopagite (le pseudo-)*, in *DSp* 3 (Paris 1957) 244-286 e ID., s. v. *Dionysius Areopagita*, in *Reallexikon für Antike und Christentum* 3 (Stuttgart 1957) 1075-1121.

Jean Pépin (= Études Augustiniennes, Série Antiquité 131), Paris 1992, 511-531; ANDIA DE Y., *Pathòn tà theîa*, in GERSH St., – KANNENGIESSER Ch. (edd.), *Platonism in late Antiquity*, Notre Dame, Indiana 1992, 239- 258; ANDREGGEN I.E.M., *Les uniones y las discreciones divinas. Sobre un texto del «De divinis nominibus» de Dionisio Areopagita*, in "Sapientia" 42 (1987) 309-326; BECK H., *Triadische Engel-Ordnungen: frühchristlicher und mittelalterlicher Ansatz*, in "Theologie und Philosophie" 57 (1992) 321-355; BELLINI E., *Teologia e teurgia in Dionigi Areopagita*, in "Vetera Christianorum" 17 (1980) 199-216; BERNARD Ch. A., *La doctrine mystique de Denys l'Aréopagite*, in "Gregorianum" 68 (1987) 523-566; CORBIN M., *Négation et trascendance dans l'oeuvre de Denys*, in "Revue des Sciences philosophiques et théologiques" 69 (1985) 41-76; COULOUBARITIS L., *Le statut de la critique dans les Lettres du Pseudo-Denys*, in "Byzantion" 51 (1981) 112-121; COULOUBARITIS L., *Le sens de la notion «démonstration» chez le Pseudo-Denys*, in "Byzantinische Zeitschrift" 75 (1982) 317-335; DES PLACES E., *Le pseudo-Denys l'Aréopagite, ses précurseures et sa postérité*, in "Dialogues d'histoire ancienne" 7 (1981) 323-332; DES PLACES E., *Les oracles chaldaïques et Dénys l'Aréopagite*, in AA.VV., *Néoplatonisme. Mélanges offerts à Jean Trouillard* (= Cahiers de Fontenay 19-22), Fontenay-aux-Roses 1981, 291-295; DES PLACES E., *La théologie négative du Pséudo-Denys, ses antécédents platoniciens et son influence au seuil du Moyen Âge*, in LIVINGSTONE E.C. (ed.), *Studia Patristica* XVII,1 Oxford 1982, 81-92; GERSH St., *Ideas and Energies in Pseudo-Dionysius the Areopagite*, in LIVINGSTONE E.C. (ed.), *Studia Patristica* XV (= TU 128), Berlin 1984, 297-300; GHISALBERTI A., *Conoscere negando. Immobilità di Dio e fondamento in Dionigi Areopagita*, in AA.VV., *La differenza e l'origine*, Milano 1987, 20-40; HALLET C., *El modo filosófico de conoscer a Dios según el Pseudo Dionysio Areopagita, su valor y sus límites*, in "Teología y Vida" 27 (1986) 277-290; HAUKEN A.I., *Incarnation and Hierarchy. The Christ according to Ps.-Dionysius*, in LIVINGSTONE E.C. (ed.), *Studia Patristica* XV (= TU 128), Berlin 1984, 317-320; JANOWITZ N., *Theories of divine Names in Origen and Pseudo-Dionysius*, in "History of Religions" 30 (1990-1991) 359-372; LILLA S., *Osservazioni sul testo del De divinis nominibus dello Ps. Dionigi l'Areopagita*, in "Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa", Classe di Lettere e Filosofia, Serie III, 10 (1980) 125-202; LILLA S., *The Notion of Infinitude in Ps.-Dionysius Areopagita*, in "Journal of theological Studies" 31 (1980) 93-103; LILLA S., *Introduzione allo studio dello ps. Dionigi l'Areopagita*, in "Augustinianum" 22 (1982) 533-577; LILLA S., *Dionigi*, in AA.VV., *La mistica* I, Roma 1984, 361-398; LILLA S., *Note sulla "Gerarchia celeste" dello ps. Dionigi l'Areopagita*, in "Augustinianum" 26 (1986) 519-573; LILLA S., *Die Lehre von den Ideen als Gedanken Gottes in griechischen patristischen Denken*, in AA.VV., *EPMENEYMATA. Festschrift für H. Hörner zum sechzigsten Geburtstag* (= Bibliothek der klassische Altertumswissenschaft, Reihe 2, N.F., 79), Heidelberg 1990, 48-50; LILLA S., *Zur neuen kritischen Ausgabe der Schrift Über die göttlichen Namen von Ps. Dionysius Areopagita*, in "Augustinianum" 31 (1991) 421-458; LILLA S., *Denys l'Aréopagite (Pseudo-)*, in *Dictionnaire des philosophes antiques* 2 (Paris 1994) 727-742; LILLA S., *Dai Cappadoci a ps. Dionigi l'Areopagita*, in Dal COVOLO E. (ed.), *Storia della teologia* 1. *Dalle origini a Bernardo di Chiaravalle*, Roma / Bologna 1995, 321-331; LOUTH A., *The Origins of the Christian mystical Tradition from Plato to Denys*, Oxford 1981; LOUTH A., *Pagan Theurgy and Christian Sacramentalism in Denys the Areopagite*, in "Journal of theological Studies" 37 (1986) 432-438; LOUTH A., *Denys the Areopagite*, London 1989; MANNO A.G., *Il problema di Dio nei grandi pensatori*, I. *Plotino, Proclo, Ps. Dionigi Areopagita*, Cassino 1986; NASTA M., – TOMBEUR P., *Thesaurus Pseudo-Dionysii Areopagitae*, Turnhout 1993; NINCI M., *L'universo e il non-essere*, I. *Trascendenza di Dio e molteplicità del reale nel monismo dionisiano* (= Temi e Testi 30), Roma 1980; O' DALY G., s. v. *Dionysius Areopagita*, in *Theologische Realenzyklopädie* 8 (Berlin/New York 1981) 772-780; PARSONS S.C., *The 'Hierarch' in the Pseudo-Dionysius and its Place in the History of Christian Priesthood*, in LIVINGSTONE E.C. (ed.), *Studia Patristica* XVIII,1, Kalamazoo 1985, 187-190; RIST J., *Pseudo-Dionysius, Neoplatonism and the Weakness of the Soul*, in AA.VV., *From Athens to Chartres: Neoplatonism and medieval Thought: Studies in Honour of Edouard Jeanneau* (= Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 35), Leiden 1982, 135-161; RITTER A.M., *Stem-*

matisierungsversuche zum Corpus Dionysiacum Areopagiticum im Lichte des EDV-Verfahrens, in "Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen", philologische-historische Klasse 1980, 6; RITTER A. M., *Dionysius Areopagites*, in *Nimm und lies: christliche Denker von Origenes bis Erasmus von Rotterdam*, Stuttgart 1991, 111-126; ROREM P., *The Place of the Mystical Theology in the Pseudo-Dionysian Corpus*, in "Dionysius" 4 (1980) 87-97; ROREM P., *Biblical and liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis* (= Studies and Texts 31), Toronto / Leiden 1984; ROREM P., *The uplifting Spirituality of pseudo-Dionysius*, in AA.VV., *Christian Spirituality Origins to the twelfth Century*, New York 1985, 132-151; ROREM P., *The Biblical Allusions and overlooked Quotations in the Pseudo-Dionysian Corpus*, in LIVINGSTONE E. C. (ed.), *Studia patristica* XXIII, Leuven 1989, 61-65; ROREM P., *Pseudo-Dionysius. A Commentary on the Texts and an Introduction to their Influence*, New York / Oxford 1993; RUH K., *Die mystische Gotteslehre des Dionysius Areopagita*, in "Bayerische Akademie der Wissenschaften. Philosophische historische Klasse. Sitzungsberichte" 1987, 2; SUCHLA B. R., *Die sogenannten Maximos-Scholien des Corpus Dionysiacum Areopagiticum*, in "Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen", philologische-historische Klasse 1980,3; SUCHLA B. R., *Die Überlieferung des Prologs des Johannes von Skythopolis zum griechischen Corpus Dionysiacum Areopagiticum. Ein weiterer Beitrag zur Überlieferungsgeschichte des CD*, in "Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen", philologische-historische Klasse 1984, 4; SUCHLA B. R., *Eine Redaktion des griechischen Corpus Dionysiacum Areopagiticum im Umkreis des Johannes von Skythopolis, des Verfassers von Prolog und Scholien. Ein dritter Beitrag zur Überlieferungsgeschichte des CD* in "Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen", philologische-historische Klasse 1985, 4; SUCHLA B. R., *Textprobleme der Schrift Perì theíon onomáton des Ps. Dionysius Areopagita*, in "Augustinianum" 32 (1992) 387-422; SUMBADZE D. (ed.), *Investigations in Areopagitica* [raccolta di contributi di diversi autori in georgiano e in russo, con riassunti in russo e in inglese], Tbilisi 1986.

SAN MASSIMO IL CONFESSORE

Vita

«Dio non permise di rinchiudere nel cuore l'intera salvezza, dicendo: *chi mi confesserà davanti agli uomini, lo confesserò davanti al Padre mio che sta nei cieli* (*Mt* 10,32). Ed il divino Apostolo insegna: *nel cuore si crede per la giustizia, ma con la bocca si confessa per la salvezza* (*Rom* 10,10). Se dunque Dio e i profeti e gli apostoli di Dio comandano di confessare con le voci dei santi il grande e terribile mistero, e salvezza di tutto il cosmo, non si deve in nessun modo far tacere la voce che proclama ciò, perché non subisca danno la salvezza di coloro che tacciono».[1] Queste parole di Massimo illustrano bene, come osserva G. Reale,[2] il cognome di Confessore con cui il Santo è noto, nel senso di testimone e difensore dell'ortodossia nella dottrina cristologica. La sua vita e la sua opera si collocano appunto nell'ambito della lunga controversia cristologica che va dal concilio di Calcedonia (451) al concilio di Costantinopoli (681).[3] In particolare l'epoca in cui Massimo vive, il VII secolo, è caratterizzata da tensioni di natura teologica tra Roma e Costantinopoli; e contemporaneamente, quest'ultima è minacciata dall'esterno, ad opera prima dei persiani e poi degli arabi.

Secondo una vita siriaca, redatta poco prima del sesto concilio ecumenico di Costantinopoli (681) da parte del vescovo palestinese Giorgio di Resh'ayna, Massimo sarebbe nato in Palestina intorno al 580. «Fuggendo nel 614 da Gerusalemme a causa dell'invasione persiana si sarebbe rifugiato a Cizico, vicino a Costantinopoli, intrecciando successivamente stretti rapporti con la corte imperiale, soprattutto mediante il discepolo Anastasio».[4] L'imperatore Eraclio lo invitò

1. In PG 90, 165 B-C.
2. In GATTI M. L., *Massimo il Confessore. Saggio di bibliografia generale ragionata e contributi per una ricostruzione scientifica del suo pensiero metafisico e religioso*, Milano 1987, 24-25.
3. Per cui si veda M. SIMONETTI, *Il Cristo. Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo*, Milano, Fondazione Lorenzo Valla 1986, 447-535.
4. CERESA-GASTALDO A., s. v., *Massimo il Confessore*, in DPAC II, 2169-2170. «L'invasione dei persiani, avvenuta sotto Foca ed Eraclio, portò per vari anni

forse a divenire una sorta di segretario di stato.[5] Risulta che Massimo abbia intrapreso la vita monastica. Verso gli anni 626-630 abbandonò l'Asia Minore in seguito all'invasione persiana,[6] rifugiandosi in Africa.

L'imperatore si trovava nella necessità di combattere i nemici esterni e nello stesso tempo di far fronte, sul piano dottrinale (piano che incideva anche profondamente sulla situazione politica), ai monofisiti. Eraclio, ispirato dal patriarca di Costantinopoli, Sergio, tentò un compromesso, favorendo la diffusione della dottrina del monoenergismo e monotelismo (o monoteletismo)[7] la quale affermava in Cristo due nature ma una sola operazione e volontà. Questa dottrina fu imposta in tutto l'impero con l'*Ekthesis* del 638.[8] L'*Ekthesis* era stata preceduta da un giudizio (*psephos*) di Sergio (anni 633-634), in cui egli vietava di menzionare vuoi una vuoi due operazioni in Cristo. Massimo, pur accettando tale giudizio, si distinse come avversario del monoenergismo e del monotelismo, menzionati sopra, i quali «negavano la volontà umana di Cristo e compromettevano pericolosamente la piena libertà della redenzione».[9] Massimo sostenne invece due operazioni o attività (*energheiai*) e due volontà (*thelemata*), divina ed umana, di Cristo, dimostrando, ed è questo un aspetto particolarmente significativo ed originale della sua riflessione, il pieno accordo tra volontà divina e volontà umana; non è comunque chiaro se egli sostenesse precocemente la sua posizione teologica antieretica o se sia arrivato ad essa relativamente tardi; i suoi scritti testimoniano interessi per l'ascesi e per la mistica, oltre che per la polemica in campo teologico.

Nel 645 affrontò a Cartagine Pirro, successore di Sergio, in una disputa di cui ci è giunto il testo. In seguito lasciò l'Africa per Roma. Nel 649 prese parte al concilio lateranense, indetto da papa Martino I a difesa delle due volontà di Cristo contro l'editto (*typos*) dell'imperatore Costante II.[10] L'opposizione tra Roma e Costantinopoli portò all'arresto (17 giugno 653) e alla morte in esilio di papa Martino (655). Nello stesso periodo si ebbe anche l'arresto di Massimo, che fu pro-

sotto il dominio degli invasori Siria (dal 611), Palestina (dal 614), Egitto (dal 618) e minacciò addirittura Costantinopoli. Solo nel 629 Eraclio poté ristabilire dappertutto la situazione» (SIMONETTI M., *Il Cristo...*, *o. c.*, 451). Nel 638 Gerusalemme fu conquistata dagli arabi.

5. Cf THUNBERG L., *Man and the Cosmos. The Vision of St Maximus the Confessor*, New York 1985, 18.

6. Cf nota 4.

7. Su queste eresie cf la bibliografia di Mario Maritano all'inizio del presente volume, pp. XX.

8. SIMONETTI M., *Il Cristo...*, p. 451. Sergio, eletto nel 610 e morto nel 638, fu fedele collaboratore dell'imperatore.

9. CERESA-GASTALDO A., s. v., *Massimo il Confessore*, in DPAC II, 2170.

10. Sull'attività romana cf SHERWOOD P., *An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor*, Roma 1952, 18-20.

cessato e condannato al temporaneo esilio, prima a Bizya e poi a Peberis, in Tracia.[11] Vi rimase alcuni anni, resistendo ai tentativi di piegarlo al volere dell'imperatore. Nel 662 fu, con il discepolo Anastasio, sottoposto a Costantinopoli ad un nuovo processo culminato con l'amputazione della lingua e della mano destra, le parti del corpo con cui si era opposto al monotelismo; condannato al definitivo esilio a Lazica, sul Mar Nero, vi morì, sfinito per l'età e le sofferenze subite, il 13 agosto 662.[12]

Opere[13]

Parlando della vita di Massimo, si è già accennato alla sua opera in difesa dell'ortodossia; per es., ci è giunto il testo, trascritto da testimoni diretti, della *Disputatio cum Pyrrho*, sostenuta nel luglio 645 probabilmente a Cartagine.[14] Della sua opera la tradizione ha conservato alcune decine di scritti, che si possono attribuire alle tappe cronologiche della sua vita.[15]

Al periodo anteriore all'arrivo in Africa di Massimo si attribuiscono: forse il *Liber asceticus*, i 400 *Capita de caritate* (intorno al 626); dovrebbe collocarsi intorno al 626 l'*Expositio in Psalmum LIX*; intorno al 628-630 l'*Orationis dominicae expositio*.

Al periodo africano appartengono l'*Ambiguorum liber*, le *Quaestiones ad Thalassium* (che si ritiene siano state scritte tra il 630 e il 634), la *Mystagogia*; i 200 *Capita theologica et oeconomica* (anni 630-634) anche noti come *Centurie gnostiche*. Le *Epistulae XLV* si attribuiscono a periodi diversi della vita di Massimo, come pure in varie epoche sono stati scritti i ventisette trattati, a carattere teologico-dottrinale e polemico, denominati *Opuscula theologica et polemica*.

11. Cf SHERWOOD P., *An Annotated Date-List...*, *o. c.*, 20-22.
12. In GARRIGUES J.M., *Maxime le Confesseur. La charité avenir divin de l'homme*, Paris 1976, si trova una prefazione di M.J. Le Guillou dal titolo *De Maxime le Confesseur (13 août 662) à Vladimir Soloviev (13 août 1900)*, sul rapporto tra il Confessore e Soloviev.
13. In questo paragrafo si presenta un inquadramento cronologico ed una rapida indicazione contenutistica di alcune opere importanti di Massimo, facendo prevalentemente riferimento al citato (nota 2) GATTI M. L., *Massimo il Confessore...*, *o. c.*; in questo utilissimo saggio, che si può considerare «un punto di partenza per tutti coloro che intendono studiare ed approfondire il pensiero di Massimo» (dall'*Introduzione* di G. Reale, p. 25), sono indicate altre opere di Massimo. Fondamentale per la datazione degli scritti massimiani è anche il già citato (note 10 e 11) SHERWOOD P., *An Annotated Date-List...*, *o. c.*
14. Cf la presentazione della vita.
15. Bisogna però distinguere tra le opere autentiche e quelle che, pervenute nel *corpus* degli scritti di Massimo, sono oggi considerate inautentiche o dubbie; cf GATTI M. L., *Massimo il Confessore...*, *o. c.*, 36-97.

L'ampia diffusione dell'opera massimiana è testimoniata da una considerevole tradizione manoscritta; la fortuna e l'importanza di tale opera, per la cultura teologica del medioevo anche latino, sono inoltre documentate dalle traduzioni latine di Giovanni Scoto Eriugena sia degli *Ambigua ad Johannem* che delle *Quaestiones ad Thalassium*, scritti che sono ritenuti le opere principali del Confessore, sotto il profilo speculativo; esse sono attualmente, insieme con alcune altre, disponibili in edizione critica nella serie greca del «Corpus Christianorum»;[16] altrimenti, occorre fare ricorso alla *Patrologia Graeca*,[17] che si fonda sull'edizione di F. Combefis.[18]

Il *Liber asceticus* è «un grande capolavoro di Massimo e, insieme... una delle più significative opere di carattere ascetico della letteratura mondiale».[19] Si tratta di un dialogo, diviso in due parti, fra un giovane monaco ed un anziano sui temi dell'ascesi e della vita cristiana. Esso è strettamente connesso ai quattrocento pensieri denominati *Capita de caritate*, in cui si trova, anche se in una forma frammentaria dovuta al genere della raccolta di sentenze, un'esposizione completa della dottrina spirituale e della concezione della vita monastica di Massimo;[20] l'opera tratta dell'amore, articolandosi in quattro (numero che richiama quello dei Vangeli) centinaia di capitoli, in cui sono raccolte le dottrine fondamentali dei Padri su tale tematica.

Nella breve *Expositio in Psalmum LIX*, Massimo interpreta allegoricamente il salmo, «riferendo i versetti del testo alla virtù, all'ascesi, a Cristo, alla vita cristiana ed alla Chiesa».[21] Nell'*Orationis dominicae expositio*, Massimo, riallacciandosi ad una lunga tradizione, «espone in una breve sintesi i principali misteri della teologia, a partire dalle sette preghiere contenute nel "Padre nostro"».[22]

L'*Ambiguorum liber*, considerato, dal punto di vista filosofico e dottrinale, il capolavoro di Massimo, comprenderebbe sotto tale titolo tre scritti:[23] *Ambigua ad Johannem, Ambigua ad Thomam, Epistula secunda ad Thomam*. Gli *Ambigua ad Johannem*, che rientrano nel

16. Vedi la bibliografia.
17. PG 90-91 (Paris 1865).
18. Paris 1675. Si è osservato che ai numerosi studi su Massimo non corrisponde ancora un adeguato lavoro da un punto di vista filologico; sull'argomento vedi MAHIEU G., *Travaux préparatoires à une édition critique des oeuvres de S. Maxime le Confesseur*, Louvain 1957 (Diss.), citato in GATTI M. L., *Massimo il Confessore...*, *o. c.*, 16-17; vedi anche p. 224.
19. GATTI M. L., *Massimo il Confessore...*, *o. c.*, 64.
20. Cf GATTI M. L., *Massimo il Confessore...*, *o. c.*, 41.
21. GATTI M. L., *Massimo il Confessore...*, *o. c.*, 63.
22. GATTI M. L., *Massimo il Confessore...*, *o. c.*, 77. Parte di quest'opera di Massimo è presentata in seguito.
23. GATTI M. L., *Massimo il Confessore...*, *o. c.*, 36-40.

genere delle *quaestiones et responsiones*, trae occasione dalla richiesta del vescovo Giovanni di Cizico di mettere per iscritto le discussioni avute con Massimo riguardo a passi difficili di Gregorio Nazianzeno. Gli *Ambigua ad Thomam* presentano la spiegazione di passi oscuri di Gregorio Nazianzeno e di Dionigi Areopagita. La *Epistula secunda ad Thomam* riprende temi e passi presentati negli *Ambigua ad Thomam*, cui è strettamente collegata.

Le *Quaestiones ad Thalassium*, come gli *Ambigua*, appartengono al genere delle *quaestiones et responsiones*, e hanno per oggetto pagine difficili della Sacra Scrittura.[24]

«La *Mystagogia* è una delle opere più significative di Massimo... raccoglie in una sintesi ben strutturata concezioni che vengono invece svolte in modo molto ampio e complesso in passi piuttosto oscuri degli *Ambigua* e delle *Quaestiones ad Thalassium*».[25] Il testo si divide in due parti, riguardanti la Chiesa ed il significato dei riti liturgici.[26]

Dei *Capita theologica et oeconomica* si è segnalata la dipendenza dagli *Ambigua ad Johannem e dalle Quaestiones ad Thalassium*;[27] essi si possono inoltre accostare ai *Capita de caritate* per il genere letterario. Alcuni temi presenti in questi duecento pensieri: allegorie della salvezza, tappe del cammino di perfezione, divinizzazione, allegorie dell'Antico Testamento.

Delle *Epistulae XLV* si segnala quella *Ad Johannem cubicularium de charitate* (2), «in cui l'*agape* viene presentata come ritorno degli uomini, divisi dal peccato, all'unità con Dio e fra di loro».[28]

Dei ventisette trattati, denominati *Opuscula theologica et polemica*, si segnalano quelli intitolati: *De eo quod scriptum est: Pater si fieri potest transeat a me calix* (6);[29] *Tomus dogmaticus ad Marinum diaconum* (7); *Spiritalis tomus ac dogmaticus* (15); *De duabus unius Christi nostri voluntatibus* (16); *Fieri non posse ut dicatur una in Christo voluntas* (24).[30]

24. GATTI M.L., *Massimo il Confessore...*, *o. c.*, 79-81.
25. GATTI M.L., *Massimo il Confessore...*, *o. c.*, 66.
26. Cf la trad. italiana presente in HAMMAN A.G. (a cura di), *L'iniziazione cristiana. Testi patristici*, Casale Monferrato 1982 (titolo originale: *L'initiation chrétienne*, Paris 1980); in questo volume, la *Mystagogia* di Massimo è accostata a testi di argomento catechetico di altri Padri: Cirillo di Gerusalemme, Teodoro di Mopsuestia...
27. Cf GATTI M.L., *Massimo il Confessore...*, *o. c.*, 43.
28. GATTI M.L., *Massimo il Confessore...*, *o. c.*, 48.
29. Il cui testo è presentato in seguito.
30. Il cui testo è presentato in seguito. Sugli opuscoli 7 (datato verso il 642), 16 (dopo il 643) e 3 (645-646) vedi l'importante studio LETHEL F.M., *Théologie de l'agonie du Christ. La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par Saint Maxime le Confesseur* (= ThH 52), Paris 1979, 123-126.

Alcuni temi del pensiero di Massimo[31]

Massimo ha mostrato che Cristo accettò la «morte di croce» non solo perché era Dio, ma anche da un punto di vista della sua natura umana. La preghiera del Getsemani non configura un contrasto tra volontà umana e divina del Salvatore, ma indica che, da vero uomo, anch'Egli avvertì, nella sua agonia, la paura della morte.[32] «(...) Tutto il Verbo assunse come sostanza tutta la natura e tutta la divinizzò con questa assunzione»;[33] era cioè importante che il Verbo assumesse pienamente la natura umana per poterla pienamente redimere. Già a partire da queste poche osservazioni riguardanti la dottrina cristologica, cui Massimo ha dedicato molto della sua opera e della sua stessa vita, pare possano individuarsi alcuni temi importanti del suo pensiero: Dio, uomo, salvezza dell'uomo realizzata da Cristo.

«Dio è principio, mezzo e fine degli esseri,... principio in quanto Creatore, mezzo in quanto Provvidenza, fine come Limite».[34] Propriamente però Dio si pone al di là e al di sopra di ogni affermazione; di Lui si può parlare solo usando aggettivi composti con *a*-, quindi in termini negativi, o composti con *hyper*-. È invece possibile parlare di ciò che Egli opera e della Sua azione creatrice; all'inizio dei *Capita de caritate* si esprime, con parole che hanno fatto pensare a Leopardi,[35] la meraviglia per l'azione creatrice di Dio. «Dio è il principio e il Fine di ogni genesi e movimento degli esseri, poiché da Lui derivano, per mezzo di Lui si muovono, e in Lui avranno quiete».[36] «Egli è Provvidente... nessun altro custodisce e cura gli esseri, eccetto che il loro Artefice stesso».[37] Governato dalla sapiente bontà di Dio, il mondo è un cosmo, «una struttura ben ordinata».[38]

L'uomo, «ultimo essere sorto nella creazione,... da un certo punto di vista, la riassume in sé, come microcosmo e mediatore».[39] Esiste

31. Si presentano qui alcuni temi del pensiero massimiano prescindendo da quello che può esserne lo sviluppo a partire dalle opere presentate in precedenza secondo un criterio cronologico.
32. Cf *Opuscula theologica et polemica, Fieri non posse ut dicatur una in Christo voluntas* (24), riportato in seguito.
33. *Opuscula theologica et polemica, De eo quod scriptum est: "Pater si fieri potest transeat a me calix"* (6), trad. di A. Ceresa-Gastaldo, riportato in seguito.
34. *Capita theologica et oeconomica,* I,10 (= PG 90, 1085 D-1088 A; citato in trad. italiana da M.L. Gatti).
35. A. Ceresa-Gastaldo accosta all'*Infinito* le parole di *Capita de caritate* IV,1, da lui tradotte (MASSIMO CONFESSORE, *Capitoli sulla carità,* editi criticamente con introduzione, versione e note da A. Ceresa-Gastaldo, Roma 1963): «Dapprima la mente rimane ammirata considerando l'assoluta infinità divina e quel mare interminato e ardentemente desiderato. Poi rimane stupita del modo con cui dal nulla portò all'essere l'esistenza delle creature».
36. *Amb. lib.*, 15 (= PG 91, 1217 C-D).
37. *Amb. lib.*, 10 (= PG 91, 1188 D-1189 A).
38. GATTI M.L., *Massimo il Confessore..., o. c.*, 369.
39. GATTI M.L., *Massimo il Confessore..., o. c.*, 372. Per l'antropologia di Massimo si fa riferimento al fondamentale studio di THUNBERG L., *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor,* Lund 1965.

cioè per Massimo una particolare relazione tra uomo e cosmo, che permette di definire l'uomo un piccolo cosmo: «il mondo intelligibile sta nel sensibile come l'anima nel corpo; e il sensibile nell'intelligibile come il corpo è congiunto all'anima; dai due insieme, poi, risulta un unico cosmo come dall'anima e dal corpo si forma un unico uomo».[40] L'uomo viene quindi ad essere anche "mediatore", con il compito di realizzare «secondo il grande mistero del piano divino, l'unità armonica del cosmo e il suo ritorno in Dio. Poiché non si è mosso verso il proprio principio, ma si è diretto verso ciò che gli è inferiore e sottoposto,... in modo paradossale e sovrannaturale Dio è divenuto uomo, unificando tutte le divisioni, ricapitolando in sé le cose visibili e quelle invisibili, ciò che sta in terra e ciò che sta in cielo».[41]

Cristo realizza, mediante il mistero dell'Incarnazione, il piano di salvezza per l'uomo; Incarnazione, Croce e Risurrezione appaiono strettamente collegate: «il Mistero dell'Incarnazione del Logos ha in sé la potenza e di tutte le figure e di tutti i simboli della Scrittura, ed il senso di tutte le creature sensibili ed intelligibili. E chi ha compreso il mistero della Croce e del sepolcro, ha colto il significato delle cose sopraddette; chi, inoltre, è stato iniziato alla ineffabile potenza della Risurrezione, ha conosciuto lo scopo, in vista del quale Dio ha creato in principio tutto».[42] Seguendo il modello di Cristo, l'uomo ha allora il compito di intraprendere un cammino di perfezionamento verso Dio; hanno un indubbio rilievo nel pensiero di Massimo, accanto alle dottrine metafisiche ed antropologiche cui si è in precedenza accennato, quelle ascetiche e mistiche: «la volontà umana gioca un ruolo decisivo nell'ascesa dell'uomo a Dio attraverso la soppressione dei vizi dell'amore di sé, della golosità, della fornicazione, e attraverso il raggiungimento dello stato di piena virtù e reintegrazione con Cristo».[43] Particolarmente importante è la dottrina massimiana sull'amore, inteso, secondo il Nuovo Testamento, che Massimo cita e commenta frequentemente, come amore di Dio e del prossimo; l'amore è l'opposto della *philautia*, l'egoistico attaccamento a sé in cui consiste il peccato originale; nell'amore si riassume il senso dell'Incarnazione e della Redenzione.

Da quanto detto risulta chiaramente la centralità della persona di Cristo nel pensiero massimiano; Cristo è ad un tempo il centro del

40. *Myst.*, 7 (= PG 91, 685 A).
41. GATTI M.L., *Massimo il Confessore...*, *o. c.*, 374; a p. 403 l'autrice afferma: «Nella dottrina massimiana viene ripresa e condotta ad una grandiosa amplificazione la concezione paolina e giovannea... della "ricapitolazione" in Cristo di tutto». Cf *Ef* 1,9-10; *Col* 1,16-20.
42. *Cap. theol. et oec.*, I,66 (= PG 90, 1108 A-B).
43. Mia traduzione da KAZHDAN A., *Maximos the Confessor*, in: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, New York / Oxford 1991, 1323-1324.

cosmo e della storia e «la chiave di volta della personalità»[44] del Confessore, il cui pensiero teologico non sembra essere fine a se stesso, ma sempre in riferimento alla concreta realtà dell'uomo. «A partire dalla posizione centrale dell'uomo, che è immagine di Dio, e, come microcosmo, è un privilegiato anello di congiunzione di tutti gli estremi, Massimo spiega che il compito di unificazione, affidato da Dio all'uomo, fallito per il peccato, è stato realizzato dal Verbo, in cui la natura umana e quella divina si sono unite senza confusione né mescolanza».[45] A questa grandiosa visione si può forse accostare l'espressione di von Balthasar di «liturgia cosmica».[46]

Cenni su lingua e stile

A. Ceresa-Gastaldo segnala la grande differenza di stile delle opere di Massimo e la complessità della sua lingua, che porta le tracce della lunga evoluzione del greco dall'epoca classica all'epoca bizantina.[47] All'«insolita semplicità e chiarezza di stile»[48] del *Liber asceticus* si può accostare il seguente giudizio di Fozio sulle *Quaestiones ad Thalassium*, giudizio che rappresenta forse una buona conclusione anche su Massimo il Confessore in generale: «Quanto al suo stile esso è di periodi smisurati: ama gli iperbati... e non si preoccupa della precisione terminologica. Ne deriva che il suo trattato è caratterizzato da un capo all'altro dalla mancanza di chiarezza e dalle difficoltà di comprensione. Costringendo il suo discorso in un'enfasi improntata a rigidezza nelle costruzioni e nelle pause, non si preoccupa nemmeno di

44. GATTI M.L., *Massimo il Confessore...*, o. c., 400.
45. GATTI M.L., *Massimo il Confessore...*, o. c., 404. Pare di poter affermare, a partire dai temi presentati in questo capitolo per sommi capi, che tutto il pensiero di Massimo ruoti intorno alla persona di Cristo e in particolare ne avvalori la piena umanità.
46. VON BALTHASAR H.U., *Kosmische Liturgie. Maximus der Bekenner. Hoehe und Krise des griechischen Weltbilds*, Freiburg im Breisgau 1941; trad. francese Paris 1947. L'autore ha intrapreso una nuova edizione di questa sua celebre monografia: *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus des Bekenners*, Einsiedeln 1961, su cui si basa la parziale trad. italiana: *Liturgia cosmica. L'immagine dell'universo in Massimo il Confessore*, Roma 1976. Von Balthasar ha fornito nel corso di questo secolo contributi particolarmente notevoli agli studi su Massimo, la cui figura viene ora emergendo come quella del maggior teologo del VII secolo. Si precisa che in questa presentazione non si sono toccati alcuni altri aspetti importanti e problematici del suo pensiero: influssi aristotelici e platonici, rapporto con la precedente tradizione patristica, in particolare con Origene e i Cappadoci.
47 Cf CERESA-GASTALDO A., *Tradition et innovation linguistique chez Maxime le Confesseur*, in HEINZER F. et SCHÖNBORN C. (edd.), *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, (Fribourg 2-5 septembre 1980), Fribourg Suisse 1982, 123.
48. CANTARELLA R. (a cura di), *S. Massimo il Confessore. Il libro ascetico*, Firenze 1991, 9.

offrire facilità di ascolto. Il suo modo di usare i termini in senso figurato non è per nulla arricchito di grazia né di fascino, ma viene applicato in un modo molto semplice e senza alcuna cura. E manca poco che non scoraggi perfino i suoi estimatori, perché le soluzioni intorno a cui il pensiero ruota sono maggiormente lontane dal testo e dalla storia conosciuta e, ancor più, dal problema stesso. Ma, per colui che ama muovere il suo spirito nelle anagogie e nelle teorie, non se ne potrebbero trovare di più varie ed elaborate. Raccoglie, infatti, per alcuni problemi, delle affermazioni dei predecessori, e vi adatta le riflessioni sorte dal proprio lavoro, che non hanno una minore, bensì una maggiore finezza e profondità. Ovunque poi splende la sua pietà, e la purezza e sincerità del suo amore per Cristo».[49]

ANTOLOGIA

Dalla ***Orationis dominicae expositio***[1]

A questo punto possiamo collegare con ciò che si è detto[2] la frase successiva della preghiera, dicendo: *Sia fatta la tua volontà come in cielo così in terra.*[3] Chi con la sola potenza razionale, liberata da con-

49. Il giudizio di Fozio è citato in GATTI M. L., *Massimo il Confessore..., o. c.*, 80; vedi anche LAGA C., *Maximus as a Stylist in Quaestiones ad Thalassium*, in HEINZER F. et SCHÖNBORN C. (edd.), *Maximus Confessor..., o. c.*, 139-146. Un'esame dell'*Orationis dominicae expositio* (parzialmente riportata in seguito) rivela in Massimo capacità artistiche e abilità nell'uso della lingua e dello stile secondo MADDEN N., *The Commentary on the Pater Noster: an Example of the Structural Methodology of Maximus the Confessor*, in HEINZER F. et SCHÖNBORN C. (edd.), *Maximus Confessor..., o. c.*, 147-155.

1. Si presentano la traduzione e quasi tutte le note, con qualche aggiunta, di parte dell'esposizione del *Padre nostro*, contenuta nel volume di ARTIOLI M. B. e LOVATO M. F., *La Filocalia, a cura di Nicodimo Aghiorita e Macario di Corinto*, traduzione, introduzione e note, vol. II, Torino 1983, 304-312. È ora disponibile la recente edizione critica di VAN DEUN P., *Maximi Confessoris Opuscula exegetica duo* (= CChr.SG 23), Turnhout / Leuven 1991; vedi anche la recensione di MALTESE E. V., in "RSLR" 29 (1993) 644-647.
Sull'interpretazione del *Padre nostro* nell'antichità cristiana si può vedere inizialmente POLLASTRI A., s. v. *Padre nostro*, in DPAC II, 2565-2567 (con bibliografia).

2. Cioè con la precedente esposizione; Massimo dimostra che lo scopo della preghiera racchiude misticamente il senso di sette misteri, che sono: la teologia, la filiazione divina nella grazia, l'uguaglianza con gli angeli, la partecipazione alla vita eterna, la restaurazione della natura rinnovata in se stessa nell'impassibilità, lo scioglimento della legge del peccato e la distruzione della tirannide del Maligno che si è impadronito di noi con l'inganno (cf p. 293 del citato volume *La Filocalia...*). Di questi misteri viene ora considerato quello, cui fanno seguito gli altri, dell'uguaglianza con gli angeli, in rapporto alla frase: *Sia fatta la tua volontà come in cielo così in terra.*

3. *Mt* 6,10.

cupiscenza e ira, misticamente rende culto a Dio, ha adempiuto sulla terra la volontà divina, come le schiere angeliche in cielo, divenuto in tutto simile agli angeli, nel culto e nella vita, in qualche modo come dice il grande Apostolo: *La nostra cittadinanza è nei cieli*.[4] Negli angeli non vi è la concupiscenza che col piacere paralizza il vigore delle operazioni dell'intelletto, né l'ira che infuria e latra vergognosamente contro il proprio simile: vi è solo la ragione, che conforme a natura conduce gli esseri razionali alla prima ragione: di ciò solo Dio gode, e questo solo richiede a noi suoi servi. Questo indica Dio quando dice al grande Davide: *Che cosa c'è per me nel cielo e da te che cosa ho voluto sulla terra?*[5] Ora non vi è nei cieli null'altro che venga offerto a Dio da parte dei santi angeli, se non il culto razionale: ed è ciò che richiede anche da parte nostra, per cui ci insegna a pregare: *Sia fatta la tua volontà, come in cielo così in terra*.[6]

Si muova dunque anche la nostra ragione alla ricerca di Dio e la potenza concupiscibile al desiderio di lui, e lotti la potenza irascibile per custodire lui. O, per parlare più propriamente, l'intelletto sia tutto ordinato a Dio, rinvigorito dalla tensione propria della potenza irascibile, e infiammato dal desiderio della potenza concupiscibile spinto al massimo. Così infatti, imitando gli angeli dei cieli, si troverà che adoriamo continuamente Dio, conducendoci sulla terra come gli angeli, perché come il loro, il nostro intelletto non sarà assolutamente mosso verso nulla di ciò che viene dopo Dio.

Così se, conforme ai nostri voti, vivremo tale cittadinanza, riceveremo, come pane sovrasostanziale e vitale a nutrimento delle nostre anime e per il mantenimento del buono stato dei beni a noi elargiti, il Verbo stesso che ha detto: *Io sono il pane disceso dal cielo e che dà la vita al mondo*.[7] Egli diviene così per noi ogni cosa nella misura in cui, mediante virtù e sapienza, ce ne nutriamo. E, attraverso ciascuno di quelli che vengono salvati, egli prenderà corpo in modo diverso – sa egli come – mentre ancora viviamo in questo secolo. Tale è il senso dell'espressione della preghiera: *Dacci oggi il nostro pane sovrasostanziale*.[8]

Con la parola *oggi* penso infatti si intenda il secolo presente. Come se uno, dopo aver inteso ben chiaramente questo punto della preghiera, dicesse: Dacci oggi, a noi che viviamo la presente vita mortale, il nostro

4. *Fil* 3,20.
5. *Sal* 73 (72),5.
6. *Mt* 6,10.
7. *Gv* 6,51.33.
8. *Mt* 6,11. *Sovrasostanziale*, secondo uno dei significati della parola greca *epiousion*, tradotta generalmente «quotidiano» (cf p. 295 del citato volume *La Filocalia*..., nota 15). Il commento di Massimo tiene presente, come si vede in seguito, entrambi i significati.

pane che avevi preparato nel principio per l'immortalità della natura.[9] E il cibo che è questo pane di vita e conoscenza vincerà la morte del peccato: questo pane di cui il primo uomo non poté essere partecipe a motivo della trasgressione del comandamento divino.[10] Se infatti si fosse riempito di questo cibo divino, non sarebbe stato preso dalla morte, conseguenza del peccato.

Però chi prega per ricevere questo pane sovrasostanziale, non lo riceve affatto tutto intero com'è in sé questo pane, ma nella misura in cui egli stesso può riceverlo. Infatti, a tutti quelli che lo chiedono, il pane della vita, nel suo amore per gli uomini, dà se stesso; non però a tutti nello stesso modo: ma, a chi ha compiuto opere grandi di più, a chi ha compiuto opere minori, di meno. A ciascuno dunque secondo quello che può ricevere la dignità del suo intelletto.

A comprendere così la presente espressione mi ha condotto il Salvatore stesso, quando esplicitamente ordina ai suoi discepoli di non fare alcun conto del nutrimento sensibile, dicendo: *Non vi preoccupate per la vostra vita, di ciò che mangerete o di ciò che berrete; né per il vostro corpo, di ciò di cui vi vestirete: poiché sono le genti del mondo che cercano tutte queste cose. Cercate piuttosto prima il regno di Dio e la sua giustizia e tutte queste cose vi saranno date in sovrappiù.*[11] Come potrebbe dunque insegnare a chiedere con la preghiera ciò che prima ci comanda di non cercare? È evidente infatti che non ci ordinava di chiedere con la preghiera ciò che non raccomandava di cercare mediante il comandamento. Poiché con la preghiera si deve chiedere soltanto ciò che in forza del comandamento si deve cercare. Ciò dunque che non siamo stati indotti a cercare mediante un comandamento, non sarà lecito chiederlo con la preghiera. Se il Salvatore ci ha comandato di cercare soltanto il regno di Dio e la giustizia, è normale che spinga quelli che aspirano ai doni divini a chiedere questo con la preghiera. Così, dopo aver confermato con la preghiera la grazia di ciò che si ricerca per natura, egli unisce il volere di quelli che chiedono alla volontà di Chi offre la grazia, facendone una cosa sola mediante un rapporto di unione.

Se invece ci ordina di chiedere con la preghiera il pane di ogni giorno,[12] con cui suole sostenersi la nostra vita presente, non dobbiamo oltrepassare i limiti della preghiera, cercando di abbracciare cupidamente il ciclo di molti anni, dimenticando di essere mortali e di avere una vita che se ne va come un'ombra. Invece, dobbiamo chiedere con la preghiera, senza preoccupazione, solo il pane per quel

9. Cf *Gen* 2,9.
10. Cf *Gen* 3,19.
11. *Mt* 6,25.32.33.
12. Si passa ora a commentare il termine *epiousios* nel senso di *quotidiano*.

giorno e dimostrare di fare della vita un esercizio di morte secondo la filosofia del Cristo, prevenendo con la volontà la natura e, prima del sopravvenire della morte, staccando l'anima dalla preoccupazione per le cose del corpo. Così essa non si lascerà inchiodare alle cose corruttibili trasferendo alla materia l'uso del suo desiderio naturale, e non imparerà la cupidigia che priva dell'abbondanza dei beni divini. Fuggiamo dunque con tutte le forze l'affetto per la materia e laviamoci dalla relazione con essa come da polvere negli occhi spirituali. Accontentiamoci delle sole cose che sono atte a sostenere e non di quelle che portano il piacere nella nostra vita presente. Per queste cose preghiamo Dio, come ci è stato insegnato, perché possiamo custodire l'anima libera da schiavitù, in nessun modo dominata da quelle cose che sono amate a motivo del corpo, e mostriamo di mangiare per vivere, non facendoci accusare di essere vivi per mangiare. È chiaro come la prima cosa sia propria della natura razionale e la seconda di quella irrazionale.

Costituiamoci osservatori rigorosi della preghiera, mostrando a fatti che tenacemente preferiamo l'unica e sola vita nello Spirito, che ci serviamo della vita presente per acquisire quella, e per quella curiamo l'uso di questa quel tanto da non ricusare di sostentarla col solo pane e da custodire il suo buono stato naturale integro, per quanto ci è possibile. E ciò non semplicemente per vivere, ma per vivere per Dio. Poiché rendiamo il nostro corpo – razionalizzato dalle virtù – un messaggero dell'anima, e facciamo dell'anima un araldo di Dio, qualificandola con la saldezza del bene. Così limiteremo naturalmente a un giorno solo la richiesta, cioè non oseremo estenderla al secondo giorno, a motivo di Colui che ci ha dato la preghiera. Infatti, quando avremo concretamente conformato le nostre disposizioni secondo il senso della preghiera, potremo passare con purezza alle espressioni che seguono, e dire: *E rimetti a noi i nostri debiti come anche noi li rimettiamo ai nostri debitori.*[13]

Chi poi ricerca con la preghiera quel pane incorruttibile della sapienza, di cui la trasgressione in principio ci ha privati – secondo la prima interpretazione della espressione precedente – nel secolo presente, di cui abbiamo detto che l'«oggi» è simbolo, sa che l'unico piacere consiste nel raggiungere i beni divini di cui per natura il datore è Dio, e custode è la libera volontà di chi li ha ricevuti. E costui sa anche che l'unico dolore consiste nel non raggiungere questi beni – e chi ci dà suggerimenti per questo fallimento è il diavolo, ma autore

13. *Mt* 6,12.

è chiunque, sciupando i beni divini a causa della fiacchezza della sua volontà, non custodisce il valore amato con la disposizione della volontà. Se dunque costui non indirizza in alcun modo la sua scelta verso le cose visibili e non è perciò trascinato da nessuna pena che sopravvenga al suo corpo, costui veramente perdona a quelli che peccano contro di lui, perché nessuno può assolutamente metter la mano sul bene a cui si protende nel suo desiderio, poiché lo si deve credere inalienabile per natura. Un tale uomo si pone come esempio a Dio – se mai è lecito dir questo – perché spinge a imitarlo Colui che è inimitabile, dicendo: *Rimetti a noi i nostri debiti, come anche noi li rimettiamo ai nostri debitori*:[14] esorta così Dio ad essere ciò che egli è divenuto per il prossimo.

Se infatti vuole che Dio perdoni a lui, come egli stesso ha perdonato i debiti a quelli che avevano peccato contro di lui, vuol dire che, come Dio che è senza passione perdona a quelli cui perdona, così anch'egli, restando impassibile di fronte alle cose che gli accadono, perdona ai colpevoli, senza permettere che nell'intelletto si imprima qualche ricordo delle pene che lo hanno raggiunto, per non venir accusato di tagliare la natura con la volontà se lui, uomo, si separa da un altro uomo. Infatti, unendosi così la volontà alla ragione della natura, si verifica la riconciliazione di Dio con la natura. Perché altrimenti – se cioè la natura, con la volontà, si ribella contro se stessa – è impossibile che essa accolga la divina, ineffabile condiscendenza. Forse per questo Dio vuole che prima ci riconciliamo gli uni con gli altri, non perché debba imparare lui da noi a riconciliarsi con i peccatori e a condonare la soddisfazione di molte e temibili accuse, ma per purificare noi dalle passioni e mostrare che la disposizione di quelli che sono stati perdonati è in accordo con la condizione della grazia.

È ben chiaro che, quando la volontà si sia unita alla ragione della natura, la facoltà di scelta di coloro che avranno raggiunto questo non sarà più in uno stato di rivolta nei confronti di Dio. Infatti non si può considerare nulla di contrario alla ragione nella ragione della natura, che è anche legge naturale e divina, quando assuma il movimento della volontà, operante conforme a tale ragione. Se non vi è nulla di contrario alla ragione nella ragione della natura, è normale che la volontà che si muove secondo la ragione della natura avrà la propria operazione del tutto in accordo con Dio. E questa è una disposizione attiva, caratterizzata dalla grazia di Colui che per natura è buono, volta a dar vita alla virtù.

14. *Mt* 6,12.

Queste sono dunque le disposizioni di colui che chiede nella preghiera il pane spirituale. E, dopo di lui, anche chi, costretto dalla natura, chiede il solo pane di quel giorno, dovrà avere le stesse disposizioni, perdonando prima ai suoi debitori i loro debiti, perché sa di essere per natura mortale; inoltre, attendendo ogni giorno nell'incertezza ciò che accade per natura,[15] egli previene la natura con la volontà,[16] divenendo volontariamente morto per il mondo, secondo il detto: *A causa tua siamo messi a morte tutto il giorno, siamo stati considerati come pecore da macello.*[17] Per questo si offre in libagione per tutti,[18] perché non rimanga in lui alcuna traccia della perversità del secolo presente, e così, passato alla vita che non invecchia, riceva dal giudice dell'universo la ricompensa adeguata per ciò che ha fatto quaggiù. Infatti a entrambi è necessaria una disposizione pura nei confronti di chi li ha rattristati, sia per il vantaggio loro – per tutti i motivi – ma specialmente in vista del senso delle rimanenti espressioni che suonano così: *E non ci indurre in tentazione, ma liberaci dal Maligno.*[19]

La Scrittura rivela infatti con questo come chi non ha perfettamente perdonato a chi cade e non ha presentato a Dio un cuore puro da tristezza, reso splendente dalla luce della riconciliazione con il prossimo, non otterrà la grazia dei beni per cui ha pregato, e, per giusto giudizio, sarà consegnato alla tentazione e al Maligno. Imparerà così a purificarsi dalle colpe, eliminando le sue lagnanze contro gli altri.

Qui è detta *tentazione* la legge del peccato, dalla quale il primo uomo era libero quando venne creato. È detto *Maligno* il diavolo che ha impastato questa legge con la natura degli uomini e con l'inganno ha persuaso l'uomo a trasferire il desiderio della sua anima dalle cose lecite a quelle proibite, e a deviare nella trasgressione del divino comandamento, che provocò la perdita dell'incorruttibilità data per grazia. Ancora, è detta *tentazione* la disposizione volontaria dell'anima verso le passioni della carne; ed è detto *Maligno* il modo della realizzazione attuale della disposizione passionale. Il giusto giudice non libererà da nessuna di queste cose chi non ha rimesso i debiti ai debitori. E ciò neppure se lo chiederà semplicemente con la preghiera. Dio anzi permette che costui sia macchiato dalla legge del peccato, e lascierà che sia dominato dal *Maligno* colui la cui volontà è dura e rigida, perché

15. Cioé, la morte.
16. Vedi in precedenza, dove è detto: *... dobbiamo chiedere con la preghiera... solo il pane per quel giorno e dimostrare di fare della vita un esercizio di morte secondo la filosofia del Cristo, prevenendo con la volontà la natura e, prima del sopravvenire della morte, staccando l'anima dalla preoccupazione per le cose del corpo.*
17. *Sal* 44 (43),23.
18. Cf *Fil* 2,17.
19. *Mt* 6,13.

egli ha preferito le passioni dell'ignominia,[20] di cui il diavolo è seminatore, alla natura, di cui Dio è creatore. A colui che volontariamente è inclinato verso le passioni della carne, Dio non impedisce di realizzarle di fatto; non lo libera dalla inclinazione verso le passioni perché egli, avendo considerato la natura inferiore alle inconsistenti passioni, per la sua sollecitudine nei confronti di queste ha ignorato la ragione di quella. Bisognava invece che – mosso conforme a quella ragione – conoscesse qual è la legge della natura e quale la tirannide delle passioni che si è realizzata in forza di una libera scelta della volontà, non secondo natura; doveva conservare la natura custodendola con le operazioni naturali, respingere invece la tirannide delle passioni lontano dalla volontà, e proteggere con la ragione la natura che di per sé rimane pura e immacolata. E doveva di nuovo rendere la volontà conforme alla natura, irreprensibile, libera da odio e divisione, tale che non si volgesse in alcun modo verso ciò che non è concesso dalla ragione della natura. Così avrebbe allontanato ogni odio e ogni divisione da chi è affine per natura, in modo da essere esaudito dicendo questa preghiera, e da ottenere da Dio una duplice grazia piuttosto che una sola: il perdono delle colpe passate, e la protezione e liberazione rispetto alle future. Poiché Dio non lo lascia entrare in tentazione e non lo abbandona alla schiavitù del Maligno per questo solo motivo: perché è disposto a rimettere i debiti al prossimo.

Anche noi, dunque – per tornare un poco indietro e riassumere il senso delle cose dette – se vogliamo essere liberati dal Maligno e non entrare in tentazione, dobbiamo credere a Dio e rimettere i debiti ai nostri debitori. È detto infatti: *Se voi non rimettete agli uomini i loro peccati, neppure il Padre vostro celeste li rimetterà a voi*.[21] Così non soltanto riceveremo il perdono delle colpe commesse, ma, oltre a ciò, vinceremo la legge del peccato, perché non sarà permesso che noi ne facciamo l'esperienza. Inoltre calpesteremo il maligno serpente – padre di questa legge – dal quale preghiamo di essere liberati. Poiché Cristo – che ha vinto il mondo[22] – combatterà con noi e, armandoci con le leggi dei comandamenti e conforme a queste leggi, con la rimozione delle passioni, unirà la natura a se stessa mediante l'amore. Ed essendo egli pane di vita, di sapienza, di conoscenza e di giustizia, muoverà insaziabilmente il nostro appetito verso di lui e, in forza dell'adempimento della volontà del Padre, ci renderà adoratori insieme con gli angeli: in modo che mostriamo con la nostra condotta di vita, mediante

20. Cf *Rom* 1,26.
21. *Mt* 6,15.
22. Cf *Gv* 16,33.

una buona imitazione, il compiacimento celeste. Di qui ci guiderà poi alla suprema ascesa delle realtà divine, al Padre delle luci, rendendoci partecipi della divina natura, per la partecipazione per grazia dello Spirito santo. Per questa partecipazione saremo chiamati figli di Dio e, puri da ogni macchia, integri, porteremo intorno interamente – senza limitarlo – l'autore stesso di questa grazia, il Figlio del Padre per natura, dal quale, per mezzo del quale e nel quale abbiamo e avremo l'essere, il movimento e la vita.[23]

Il nostro scopo, quando preghiamo, tenda dunque a questo mistero della deificazione, affinché conosciamo da quale condizione ci ha presi e cosa ha fatto di noi l'annientamento nella carne dell'Unigenito; e conosciamo da dove e dove, con la potenza della sua mano amante, ha fatto risalire noi che avevamo toccato il punto più basso di tutto, a cui il peso del peccato ci aveva sprofondati. Ameremo così di più Colui che ha sapientemente preparato per noi una tale salvezza. Mostreremo con le nostre azioni il compimento della preghiera e appariremo annunciatori di Dio nostro vero Padre per grazia. Mostreremo chiaramente invece che non abbiamo come padre della nostra vita il Maligno che mediante le passioni dell'ignominia[24] sempre tenta di dominare tirannicamente la natura, e che non scambiamo senza accorgercene la vita con la morte. Perché ciascuno dei due – Dio e il Maligno – naturalmente partecipano ciò che è loro proprio a quanti si accostano a loro: ma Dio concede la vita eterna a quanti lo amano, mentre il Maligno, con la suggestione delle tentazioni volontarie, procura la morte a quelli che gli si avvicinano. Infatti, secondo la Scrittura, le tentazioni sono di due speci, l'una piacevole e l'altra dolorosa. Una dipende da una scelta volontaria, l'altra no. Una genera il peccato, riguardo al quale il Signore nel suo insegnamento ci ha comandato di pregare per non esservi indotti: *E non ci indurre in tentazione*;[25] e anche: *Vegliate e pregate per non entrare in tentazione*.[26] L'altra specie, invece, è vindice del peccato e castiga la disposizione al peccato infliggendo pene non volute. Se però uno sopporterà, soprattutto se non è trafitto dai chiodi del vizio, udrà il grande Giacomo che proclama esplicitamente: *Considerate una grande gioia, fratelli miei, l'incorrere in svariate tentazioni, poiché la prova della vostra fede produce la sopportazione; la sopportazione virtù provata e la virtù provata compia la sua opera perfetta*.[27]

Di entrambe le tentazioni, quella volontaria e quella involontaria, si dà perfidamente premura il Maligno. Seminando la tentazione volon-

23. Cf *Atti* 17,28.
24. Cf *Rom* 1,26.
25. *Mt* 6,13.
26. *Mt* 26,41.
27. *Gc* 1,2-4, unito a *Rom* 5,4.

taria, eccita l'anima con i piaceri del corpo per distogliere il suo desiderio, con queste macchinazioni, dal divino amore; e, con l'inganno, cerca di ottenere la tentazione involontaria perché vuole distruggere la natura col dolore, per forzare l'anima, abbattuta per lo sfinimento causato dalle pene, a volgere i suoi pensieri alla calunnia contro il Creatore.

Ma noi che abbiamo conosciuto i pensieri del Maligno, supplichiamo che si allontani la tentazione volontaria, perché non ci accada di distogliere il desiderio dal divino amore. E, quanto a quella involontaria, quando sopravviene per permissione di Dio, sopportiamola generosamente, perché appaia che preferiamo alla natura il Creatore della natura.

Possa avvenire che noi tutti, che invochiamo il nome del Signore nostro Gesù Cristo, siamo riscattati ora dalle lusinghe del Maligno, e siamo liberati dalle sofferenze future per la partecipazione alla sostanza di tutti i beni futuri,[28] a noi già mostrata nello stesso Cristo Signore nostro che solo, col Padre e lo Spirito santo è glorificato da tutta la creazione. Amen.

Dagli *Opuscula theologica et polemica*

Opusculum 6. Sull'espressione: *Padre, se è possibile, si allontani da me il calice* (*Mt* 26,39)[29]

Se tu intendi l'espressione: *Padre, se è possibile, si allontani da me il calice,* la quale ha intonazione di rinuncia, riferita all'uomo, «non a quello considerato il Salvatore – infatti il suo volere, interamente divinizzato, non ha nulla di contrario a Dio, – ma a quello come noi, come della volontà dell'uomo che non segue in tutto Dio, ma il più delle volte gli si oppone e gli è ostile», come afferma san Gregorio, che ti pare del seguito della preghiera, cioè dell'espressione: *Non si attui ciò che io voglio, ma la tua volontà*? È di rinuncia o di coraggio? Di sommo consenso o di dissenso? Certo, nessuno di quelli che hanno sano intelletto obietterà che essa non è di opposizione né di codardia, ma piuttosto di perfetta unione e consenso.

28. Cf *Eb* 11,1.
29. Si presenta la versione, da PG 91, 65-70, di CERESA-GASTALDO A., *Massimo il Confessore. Meditazioni sull'agonia di Gesù*, Roma 1985, 17-19; la versione è riveduta rispetto a quella comparsa in *Umanità e divinità di Cristo*, Roma 1979. Secondo SHERWOOD P., *An Annotated Date-List..., o. c.*, 44-45, fu composto tra il 640 ed il 642; la citazione da Gregorio Nazianzeno, commentata da Massimo, è tratta dall'*Or.*, 30 (= PG 36, 117 C); così la citazione finale è da *Fil* 2,8.

E se è di perfetta unione e consenso, da chi ritieni che si debba accogliere? Dall'uomo che è come noi o da quello considerato il Salvatore? Se proviene da quello che è come noi, allora è errato il discorso del maestro che dice di lui: «Come della volontà umana che non segue in tutto la volontà divina, ma il più delle volte le si oppone ed è ostile». Infatti se segue, non si oppone; e se si oppone, non segue: un aspetto è eliminato e respinto come contrario dall'altro.

Se invece tu intendi l'espressione: *Non si attui ciò che io voglio, ma la tua volontà* come proveniente non dall'uomo che è come noi, ma da quello considerato il Salvatore, allora tu proclami il sommo consenso della volontà umana con la volontà divina di lui e del Padre e riconosci due volontà ed operazioni sussistenti per natura di colui che è duplice rispetto alla natura e non contiene contraddizione di alcun genere in nessuna delle due, anche se possiede la distinzione naturale in tutto ciò da cui ed in cui e rispetto a cui egli stesso era secondo natura.

Ora se, partendo da questi ragionamenti, sei indotto ad affermare che espressione: *Non ciò che io voglio* non riguarda né l'uomo come noi né quello considerato il Salvatore, ma è attribuita in senso negativo alla divinità che non ha principio dell'Unigenito ed impedisce che egli voglia qualcosa in modo personale rispetto al Padre, allora attribuisci necessariamente alla stessa divinità senza principio l'oggetto del volere, che è la richiesta di allontanamento del calice. Se tu affermi che la negazione ha la possibilità di eliminare anche il volere qualcosa in modo personale, essa non ha però quella di escludere l'oggetto del volere, poiché non è possibile che la negazione si riferisca ad entrambi gli aspetti, al volere qualcosa l'Unigenito in modo personale rispetto al Padre e all'oggetto del volere, poiché inevitabilmente l'atto della volontà comune del Padre e del Figlio sarà l'eliminazione dell'oggetto del volere di Dio, cioè la nostra salvezza: questo infatti è ciò che per natura costituisce l'oggetto del suo volere.

Se però non è possibile riferire la negazione ad entrambi gli aspetti è evidente che, se tu la attribuisci al volere qualcosa in modo personale per porre così il fondamento del volere comune, non eliminerai l'oggetto del volere, cioè la richiesta dell'allontanamento del calice, ma lo riferirai alla divinità comune e senza principio, a cui riconducevi in senso negativo anche il volere. Ma se ciò è esecrabile anche solo a pensarlo, evidentemente allora anche la negazione, cioè l'espressione: *Non ciò che io voglio*, escludendo sotto ogni aspetto la contraddizione, dimostra l'accordo della volontà umana del Salvatore con la volontà divina propria e del Padre, poiché tutto il Verbo assunse come sostanza tutta la natura e tutta la divinizzò con questa assunzione.

Perciò, divenuto per noi come noi, diceva in modo umano a Dio e Padre: *Non si attui la mia, ma la tua volontà*, poiché egli, che è per natura Dio, anche come uomo aveva come volontà l'adempimento della volontà del Padre. Di conseguenza, secondo entrambe le nature da cui ed in cui e di cui era costituita la sua persona, si rivelava essere colui che naturalmente vuole ed opera la nostra salvezza: da un lato, acconsentendo a questa insieme con il Padre e con lo Spirito; dall'altro, facendosi ubbidiente per questa al Padre fino alla morte, ed alla morte di croce e realizzando lui stesso mediante il mistero dell'incarnazione il grande piano di salvezza per noi.

Opusculum 24. È impossibile affermare in Cristo una sola volontà[30]

Il nome "Cristo" è indicativo non di una natura ma di una ipostasi composta.[31] Cioè, tutto Cristo è Signore e Dio e Onnipotente, ed ha anche in sé la carne che ha portato, senza divisione e senza confusione, per noi e per la nostra salvezza, carne passibile e non onnipotente, creata, visibile, circoscritta, non onnipotente per natura ma che ha in Cristo una volontà onnipotente. Infatti non nell'ipostasi Cristo è insieme mortale e immortale, come non è insieme impotente e onnipotente, visibile e invisibile, creato e increato, ma quelle proprietà sono per natura, queste per ipostasi; e per dirla in una parola, non per contrasto di volontà[32] ma nella proprietà della natura. Infatti Cristo è uno solo – come abbiamo detto prima, – avendo le une e le

30. Si propongono la traduzione ed il commento presenti in: SIMONETTI M., *Il Cristo. Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo*, Milano 1986, 523-527, 634-635. Il testo, «una breve ed ironica confutazione del monoteletismo» (GATTI M.L., *Massimo il Confessore...*, 76), è datato verso il 640 secondo Sherwood o attribuito ad epoca posteriore da Ceresa-Gastaldo (*Massimo il Confessore. Meditazioni...*, 97 nota 191).

31. Qui Massimo fa suo il concetto di ipostasi composta, che abbiamo già rilevato in Severo e nella teologia neocalcedonese. Ma subito dopo non riporta all'unica ipostasi le proprietà umane e divine, ma solo quelle divine, mentre attribuisce quelle umane alla natura umana assunta dall'ipostasi del Logos. È un modo non tradizionale di presentare il concetto, dato che abbiamo visto i difisiti ripartire le proprietà di Cristo fra le due nature; ed è anche pericoloso, perché minaccia l'unità del soggetto, riaffermata comunque alla fine del periodo.

32. Massimo respinge l'idea, proposta nell'*Ekthesis*, di un contrasto fra le due volontà di Cristo, e spiega l'alternarsi, nei fatti della vita di Cristo, di manifestazioni divine e umane come volute dal Salvatore perché la gente comprendesse che egli era insieme uomo e Dio. In tutto il discorso Massimo allude con chiarezza, come aveva fatto sopra, soltanto alla natura umana, proprio per evitare che l'affermazione troppo esplicita delle due nature in riferimento alle contrastanti operazioni del Cristo incarnato favorisse l'accusa di due volontà in contrasto. Preferisce perciò parlare dell'ipostasi divina, cioè del Logos, che fa uso della natura umana ai fini della redenzione. Di due nature parlerà esplicitamente solo alla fine del testo.

altre proprietà per natura. Infatti quando dice: *Non come voglio io, ma come vuoi tu*, questo nient'altro dimostra se non che egli aveva veramente rivestito una carne che temeva la morte. Infatti a questa appartiene il temere la morte, il sottrarsi, l'essere turbato. Ora infatti egli la lascia sola e priva della propria capacità perché, mostrandone la debolezza, ne rendesse credibile anche la natura. Ora invece non nasconde la sua capacità, perché tu possa apprendere che egli non era soltanto un uomo. Tale infatti sarebbe stato creduto se avesse messo in evidenza soltanto le qualità umane, così come, se avesse compiuto soltanto le opere della divinità, non avrebbe avuto alcun credito la dottrina dell'incarnazione. Per questo varia e mescola sia le parole sia i fatti, per non offrire occasione né alla malattia e alla follia di Paolo di Samosata né a quella di Marcione e di Mani.[33] Per questo, in quanto Dio predice ciò che sarebbe avvenuto e in quanto uomo lo rifiuta.

Tu che riguardo all'unico e solo Cristo rifiuti di dire e professare due volontà, questa unica volontà che affermi di lui, senza principio insieme col Padre e lo Spirito santo e coeterna con loro,[34] ti pare per quantità tutta divina, semplice e priva di composizione, in quanto pertinente alla sostanza divina, o qualcosa di diverso a causa dell'incarnazione? Indica qual è e dicci il nome di questa volontà. Infatti quello prima dell'incarnazione, cioè il nome della volontà divina, questo te lo indico io. Come infatti la natura divina è a tre ipostasi, senza principio, increata, inconcepibile, semplice e priva di composizione nella sua totalità, così è anche la sua volontà. Ecco, io ho detto il nome prima dell'incarnazione, e tutti saranno d'accordo con me, poiché dico la verità. E tu stesso lo sei, voglia o non voglia.

33. Con i nomi di questi eretici Massimo caratterizza i due errori tradizionali contrastanti, quello che considerava Cristo un mero uomo divinamente ispirato (Paolo di Samosata) e l'altro che esaltava tanto la sua divinità da ridurre a mera apparenza l'umanità (Marcione e Mani).

34. Viene introdotto l'argomento fondamentale di tutto il discorso, fondato sull'estensione della problematica cristologica all'ambito trinitario. Specificamente non si era mai trattato del concetto di volontà in ordine alla Trinità, ma dall'affermazione che una sola è l'operazione della Trinità, poiché le ipostasi differiscono fra loro solo quanto al rapporto d'origine, era facile inferire che anche una sola è la volontà delle tre ipostasi trinitarie. Il che, in altri termini, significava affermare che nella Trinità la volontà inerisce non alle ipostasi, che sono tre, ma alla natura, ch'è una sola. In tal modo, per analogia, data la connessione natura / volontà, in Cristo si arriva da due nature all'affermazione di due volontà. Per di più Massimo insiste lungamente sull'assurdo che verrebbe a verificarsi, in ambito trinitario, se si ammettesse una sola volontà di Cristo. Infatti in tale volontà sarebbero comprese le proprietà dell'uomo e del Dio, col risultato di trasferire nell'ambito dell'unica volontà della Trinità, esclusivamente divina, le proprietà umane dell'anima di Cristo. Se invece si ammettono in Cristo due volontà, la sua volontà divina s'identifica con quella delle altre due ipostasi, senza mescolanza con la volontà umana.

Dicci allora quale nome abbia dopo l'incarnazione. Cerca in tutto il Vecchio e il Nuovo Testamento. Di' il nome di questa unica volontà che hai trovato in Cristo.[35] Cerca, e non indugiare. Ma dato che diciamo divina la volontà divina e umana la volontà umana, forse tu dirai che Cristo ha una volontà teandrica? Non credo, dato che né il Padre né lo Spirito santo hanno volontà teandrica. Ma allora oserai dire che è composta. Ma anche questa è una novità per la divinità. La dirai naturale? E allora anche tu farai confusione come Severo. Infatti non è possibile che due nature o volontà naturali diventino una sola natura o una sola volontà naturale senza confusione. La dirai ipostatica? E allora renderai il Figlio estraneo al Padre e sembrerai introdurre tre volontà non congruenti fra loro, così come introduci anche tre ipostasi.

Se poi dici una sola volontà e operazione in quanto sono di uno solo, sarai costretto, volente o nolente, ad affermare una volontà e operazione anche del Padre, in quanto è uno solo, e una dello Spirito santo, in quanto è uno solo, e si scoprirà che il tuo ragionamento cade nel politeismo. Se la dirai avventizia, introdurrai la divisione di *prosopa*, propria di Nestorio. Se la dirai non naturale, distruggerai la sussistenza di colui che vuole, perché – come hanno definito i padri – ciò ch'è contro natura è distruzione per la natura. Ma allora dividerai la monade e ci costringerai a calcolare in quante parti viene divisa da te l'unica volontà, per poter apprendere in che quantità essa è divina e in che quantità umana, e ugualmente in che quantità è increata e in che quantità è creata, o insomma come ti piacerà dire.

Dicci il nome della volontà che da te è affermata riguardo a Cristo. Se poi, secondo te, quest'unica volontà che predichi di Cristo è senza nome, mettila insieme con i Salmi senza titolo,[36] perché trovi posto almeno lì, giacché, o dottissimo, noi non potremo mai professare qualcosa ch'è priva di nome. Com'è evidente, finora ciò non si è dato per alcuno degli esseri terreni. Incidi in modo da indicare con chiarezza sulla base degl'insegnamenti dei padri, e presentaci la rivelazione del nome. Infatti – come ha detto Basilio, il grande rivelatore

35. Massimo si sofferma a descrivere le conseguenze dell'affermazione di una sola volontà di Cristo in ambito trinitario. Se si afferma una volontà teandrica o composta, si trasferisce la composizione nella Trinità, per definizione assolutamente semplice; e se si fa inerire la volontà all'ipostasi del Logos, si debbono ammettere due altre volontà per le ipostasi del Padre e dello Spirito santo. Le altre varie possibilità che prospetta Massimo sono soltanto variazioni retoriche che ruotano intorno a questi due concetti di base.

36. Di norma ogni salmo è introdotto da una rubrica che definisce e talvolta ambienta storicamente la poesia; alcuni però non portano intitolazione. A questi Massimo assomiglia l'unica volontà di Cristo che per il miscuglio di umanità e divinità diventa indefinibile.

di Dio – «ciò che noi numeriamo, questo anche professiamo».[37] Io affermo che la carne vivificante del Figlio di Dio ha avuto nel Dio Logos tutte le proprietà eccelse della propria natura, realizzando due nature in un solo *prosopon* e una sola ipostasi del Dio Logos.[38] Adoriamo infatti un solo Figlio, in quanto uno della Santa Trinità, insieme col Padre e lo Spirito santo, come prima dei tempi, così ora e per tutti i tempi e i tempi dopo i tempi. Amen.

Bibliografia

CPG III, 7688-7721; DPAC II, 2169-2172, s. v. (CERESA-GASTALDO A.).

Repertori bibliografici

GATTI M. L., *Massimo il Confessore. Saggio di bibliografia generale ragionata e contributi per una ricostruzione scientifica del suo pensiero metafisico e religioso*, Milano 1987 (al quale si rimanda quindi per la bibliografia fino al 1986, mentre nella presente bibliografia si segnalano, in ordine cronologico, soltanto le opere citate in questa presentazione ed opere successive al 1986); cf inoltre *Bibliographia Patristica XXX-XXXII* (1985-1987), Berlin / New York 1994, 412-314; l'*Elenchus Bibliographicus* della rivista "Ephemerides Theologicae Lovanienses" 66 (1990); 67 (1991); 68 (1992); 69 (1993); 70 (1994); 71 (1995) [segnalano diversi contributi recenti].

Edizioni

Cf in GATTI M. L., *Massimo il Confessore...*, *o. c.*, 116-119; alle pp. 36-97 si segnalano, per ogni opera autentica o inautentica o dubbia, le edizioni.
PG 90-91; CERESA-GASTALDO A., *Massimo il Confessore. Capitoli sulla carità*, editi criticamente con introduzione, versione e note, Roma 1963; LAGA C., – STEEL C., *Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium, una cum latina interpretatione Ioannis Scotti Eriugenae*, I-II (= CChr.SG 7.22), Turnhout / Leuven 1980-1990; JEAUNEAU E., *Maximi Confessoris Ambigua ad Johannem, iuxta Iohannis Scotti Eriugenae latinam interpretationem* (= CCh.SG 18), Turnhout / Leuven 1988; VAN DEUN P., *Maximi Confessoris Opuscula exegetica duo* (= CCh.SG 23), Turnhout / Leuven 1991.

Traduzioni

Cf in GATTI M. L., *Massimo il Confessore...*, *o. c.*, 119-131; alle pp. 36-97 si segnalano, per ogni opera autentica o inautentica o dubbia, le traduzioni moderne; nella terza parte del libro si ha la ricostruzione delle linee generali del pensiero di Massimo sulla base dei principali testi dell'autore, che vengono ampiamente citati in traduzione italiana. CERESA-GASTALDO A., *Massimo il Confessore. Capitoli sulla carità*, Roma 1963;

37. Questa citazione libera sintetizza uno degli argomenti fondamentali di *Lo Spirito santo* di Basilio di Cesarea: le tre ipostasi trinitarie sono connumerate una a fianco dell'altra con uguale venerazione perché tutte e tre sono uguali per sostanza e dignità.

38. Il richiamo alla formula calcedonese in fine di discorso ha lo scopo di ribadire che l'affermazione delle due volontà non è in contrasto con quella formula, in quanto risulta compatibile con l'unità del soggetto: una sola ipostasi, un solo *prosopon*, un solo Cristo.

CERESA-GASTALDO A., *Massimo il Confessore. Umanità e divinità di Cristo,* traduzione, introduzione e note (= CTP 19), Roma 1979: contiene una traduzione del *Lib. asc.*, dell'*Orat. domin. expos.*, dell'*Opusc. theol. et polem.* 6 e della *Disp. cum Pyrr.*; HAMMAN A.G. (a cura di), *L'iniziazione cristiana. Testi patristici,* Casale Monferrato 1982 (titolo originale: *L'initiation chrétienne,* Paris 1980), pp. 211-246: contiene la *Mystagogia*; ARTIOLI M.B. e LOVATO M.F., *La Filocalia, a cura di Nicodimo Aghiorita e Macario di Corinto,* traduzione, introduzione e note, vol. II, Torino 1983, 45-312 (*Cap. de car., Cap. theol. et oec., Diversa capita ad theologiam et oeconomiam spectantia deque virtute et vitio, Orat. domin. expos.*); CERESA-GASTALDO A., *Massimo il Confessore. Meditazioni sull'agonia di Gesù,* traduzione, introduzione e note (= CTP 50), Roma 1985: contiene gli *Opusc. theol. et polem.*, 3, 6, 7, 15, 16 e 24; SIMONETTI M., *Il Cristo. Testi teologici e spirituali in lingua greca dal* IV *al* VII *secolo,* Milano, Fondazione Lorenzo Valla 1986, 520-527 e 634-635: contiene l'*Opusc.* 24; CANTARELLA R., *S. Massimo il Confessore. Il libro ascetico,* Firenze 1991.

Studi (in ordine cronologico)

VON BALTHASAR H.U., *Kosmische Liturgie. Maximus der Bekenner. Hoehe und Krise des griechischen Weltbilds,* Freiburg im Breisgau 1941 (trad. francese: Paris 1947); nuova edizione: *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus des Bekenners,* Einsiedeln 1961; trad. italiana: *Liturgia cosmica. L'immagine dell'universo in Massimo il Confessore,* Roma 1976; SHERWOOD P., *An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor,* Roma 1952; MAHIEU G., *Travaux préparatoires à une édition critique des oeuvres de S. Maxime le Confesseur,* Louvain 1957 (Diss.); THUNBERG L., *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor,* Lund 1965; GARRIGUES J.M., *Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme* (= ThH 38), Paris 1976; LETHEL F.M., *Théologie de l'agonie du Christ. La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par Saint Maxime le Confesseur* (= ThH 52), Paris 1979; CERESA-GASTALDO A., *Tradition et innovation linguistique chez Maxime le Confesseur,* in HEINZER F. et SCHÖNBORN C. (edd.), *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur* (Fribourg, 2-5 septembre 1980), Fribourg Suisse 1982, 123-137; LAGA C., *Maximus as a Stylist in Quaestiones ad Thalassium,* in HEINZER F. et SCHÖNBORN C. (edd.), *Maximus Confessor..., o. c.*, 139-146; MADDEN N., *The Commentary on the Pater Noster: an Example of the Structural Methodology of Maximus the Confessor,* in HEINZER F. et SCHÖNBORN C. (edd.), *Maximus Confessor..., o. c.*, 147-155; THUNBERG L., *Man and the Cosmos. The Vision of St Maximus the Confessor,* New York 1985; CONGOURDEAU M.-H., *L'animation de l'embryon humain chez Maxime le Confesseur,* in "Nouvelle Revue Théologique" 91 (1989) 673-709; SPANNEUT M., *Les Pères de l'Eglise,* II. *Du* IV *au* VIII *siècle* (= Bibliothèque d'histoire du christianisme 22), Paris 1990, 327-336; BLONERS P.M., *Exegesis and Spiritual Pedagogy in Maximus the Confessor. An Investigation of the «Quaestiones ad Thalassium»,* Notre Dame (Indiana) 1991; LARCHET J.-C., *Le Baptême selon saint Maxime le Confesseur,* in "Revue des Sciences Religieuses" 65 (1991) 51-70; DUPONT V.-L., *Le dynamisme de l'action liturgique. Une étude de la «Mystagogie» de saint Maxime le Confesseur,* ibidem, 363-388; KAZHDAN A., *Maximos the Confessor,* in *The Oxford Dictionary of Byzantium,* New York / Oxford 1991, 1323-1324 [con bibliografia]; BAUSENHART G., *«In allem uns gleich ausser der Sünde». Studien zum Beitrag Maximos' des Bekenners zur altkirchlichen Christologie. Mit einer kommentierten Übersetzung der «Disputatio cum Pyrrho»,* Mainz 1992; KARAYIANNIS V., *Maxime le Confesseur. Essence et énergie de Dieu* (= ThH 93) Paris 1993.

SAN GIOVANNI DAMASCENO

1. Notizie biografiche

L'incertezza e la frammentarietà delle fonti (le *Vite*, compilate in greco e in arabo, dal secolo XI, sono piuttosto leggendarie) non ci permettono di individuare con certezza tanti aspetti della sua vita. Nasce verso il 675 dalla nobile famiglia cristiana dei Mansur di Damasco, molto stimata alla corte dei califfi di quella città, e assai religiosa. Infatti, lo zio paterno, Theodoros, era stato esiliato per la sua fede; un nipote, Stephanos, seguirà Giovanni nel monastero roccioso di S. Saba presso Gerusalemme e sarà da lui introdotto nella vita monastica; un altro nipote, Gregorios, diverrà anch'egli monaco a S. Saba e compositore di inni e, nel secolo IX, due membri della famiglia saranno patriarchi di Costantinopoli.

Giovanni riceve un'accurata educazione in casa, dove apprende la lingua greca da Cosma, monaco prigioniero di guerra ivi rifugiatosi; insieme a Giovanni vi è educato anche il fratello adottivo Cosma, poi vescovo di Majuma, al quale egli dedicherà la sua principale opera la *Fonte della conoscenza*. Frequenta la corte del califfo Yazid I e succede al padre nell'ufficio di capo civile (*logoteta*) della popolazione cristiana, rinunziando, però, all'ufficio, quando le leggi di Omar II (717-720), renderanno incompatibile quello con la fede cristiana: si ritira, allora, nel monastero di S. Saba.

Egli, ricevuta con riluttanza l'ordinazione presbiterale dal patriarca Giovanni V di Gerusalemme (706-735), esercita una qualificata azione spirituale in questa città, nel monastero e fuori, dove come predicatore espone al popolo la fede cristiana e la difende contro gli avversari. Amico del patriarca Giovanni V, diviene celebre per la sua eloquenza e per i suoi scritti contro le eresie cristologiche e iconoclastiche. Il concilio iconoclasta del 754 scomunica lui, già morto da poco, e Germano, patriarca di Costantinopoli. Il VII Concilio ecumenico del 787, Niceno II, li riabilita entrambi.

Il corpo di Giovanni, dapprima sepolto nel monastero (*laura*) di S. Saba, verrà trasportato dopo il sec. XII a Costantinopoli.

2. Scritti

Essi vertono sugli aspetti più svariati delle scienze sacre, dal dogma all'apologetica, dalla morale all'ascetica, dall'esegesi alla poesia e alla predicazione.

2.1. Teologici

La fonte della conoscenza (*Peghe ghnoseos*), trilogia divisa in: *Dialettica* (*Capitoli filosofici*), introduzione filosofica alla teologia dogmatica, in cui egli spiega, soprattutto, i concetti filosofici dei testi presi dall'*Isagoge* di Porfirio e dai Padri; *Storia delle eresie*, ispirata soprattutto al *Panarion* di Epifanio di Salamina ed *Esposizione della fede ortodossa* (*De fide orthodoxa*) (*Capitoli dogmatici*), sintesi della dottrina dei Padri greci circa i dogmi cristiani. Questa terza parte «non fu tuttavia, come erroneamente viene spesso affermato, utilizzata durante il medioevo e fino all'epoca moderna come manuale classico di dogmatica nella Chiesa greca e slavo-ortodossa»,[1] anche per il fatto che a Bisanzio non esistevano "seminari" di tipo latino. Come trattati teologici minori ricordiamo *Introduzione elementare ai dogmi (Institutio elementaris ad dogmata*) e *Libro della retta dottrina* (*Libellus de recta doctrina*), professione di fede.

2.2. Polemici

Tre *Discorsi apologetici contro coloro che calunniano le sante immagini* (tre *Orationes pro sacris imaginibus*) ossia *Difesa delle immagini sacre*, riguardanti la costruzione e il culto delle immagini cristiane. È uno scritto polemico; il suo punto di partenza è l'analisi dei testi scritturistici, nei quali Dio proibisce agli ebrei la raffigurazione e la venerazione di qualsivoglia figura od oggetto manufatto, proprio, afferma il Damasceno, a motivo della loro tendenza idolatrica.[2]

1. ALTANER B., *Patrologia*, Torino 1968⁶, 564. Cf FRAIGNEAU-JULIEN B., *Un traité anonyme de la sainte Trinité attibué à saint Cyrille d'Alexandrie*, in "Recherches de science religieuse" 49 (1961) 188-221; 386-405: il trattato (PG 77, 1119-1174), analizzato nella sua dottrina e nelle sue fonti, è stato redatto tra il 657 e il 681, dunque prima del Damasceno, che l'ha riprodotto per la maggior parte nella sua *Esposizione della fede ortodossa*.

2. GIOVANNI DAMASCENO, *Difesa delle immagini sacre. Discorsi apologetici contro coloro che calunniano le sante immagini* I, 8, a cura di FAZZO V. (= CTP 36), Roma 1982, 35-36: «Queste leggi, dunque, furono stabilite per i Giudei a causa della loro inclinazione all'idolatria. Invece, a noi – per dirla teologicamente – è stato dato di stare dalla parte di Dio dopo aver fuggito l'errore della superstizione, di modo che conoscendo la verità serviamo solo a Dio e, avendo acquistato la maturità della conoscenza di lui, superiamo la fanciullezza e giungiamo allo stato di uomini compiuti: perciò noi non stiamo più sotto il pedagogo, ma abbiamo rice-

La sua esegesi è storico-letterale, ma, a differenza di Germano, legato solo a questa, egli si dà ad un'interpretazione tipologica, se il testo comporta una figura (*typos*), con l'esclusione, naturalmente, dell'interpretazione allegorica e anagogica. Prima di Cristo, l'uomo brancolava nel buio a motivo dell'oscuramento dell'immagine divina nell'anima, a causa del peccato originale; perciò solo la mediazione di simboli e di profeti permetteva di contemplare l'icona della Verità nell'attesa della venuta del Redentore. «L'incarnazione e la rivelazione della seconda Persona della Trinità hanno manifestato a tutti gli uomini l'Immagine di Dio, attraverso l'unione ipostatica della natura umana con quella divina di Cristo e, proprio grazie a questo abbassamento (*kenosis*), all'uomo è stato concesso dall'amore e dalla misericordia divina di raggiungere la deificazione (*theosis*), di restaurare, cioè, l'immagine primigenia».[3]

I tre discorsi stanno alla base delle sue successive discussioni in merito; due trattati contro i nestoriani: *Contro l'eresia dei nestoriani* e il *Discorso sulla fede contro Nestorio*; tre trattati contro i monofisiti: *Contro gli acefali*, *Contro i Giacobiti* e l'*Inno Trisagio*, lettera indirizzata all'archimandrita Giordanes; un trattato contro i monoteliti.

2.3. Ascetici

Sacri paralleli (*Sacra Parallela*), capolavoro ascetico-morale, è una raccolta di 5000/6000 testimonianze della Scrittura e dei Padri in tre libri, di cui i primi due, conservatici in forma abbreviata, trattano, il primo, di Dio e della sua opera; il secondo, dell'uomo e della sua vita e il terzo, completo, delle virtù e dei vizi (l'attribuzione di quest'opera al Damasceno non è certa). Egli scrisse ancora tre brevi trattati: *Degli otto spiriti del male*, sugli otto vizi capitali, *Delle virtù e dei vizi* e *Dei sacri digiuni*, sulla durata del digiuno pasquale nelle diverse Chiese.

2.4. Omiletici

Tre omelie cristologiche: *Sulla trasfigurazione*, *Sul fico sterile* e *Sul Sabato santo*; quattro omelie mariane *Sulla natività* e tre *Sulla dormizione* (o *Sull'assunzione*) *di Maria*, tenute, le ultime tre, verso il 740 nella basilica del Sepolcro della Vergine.

vuto da Dio la facoltà del discernimento e ben sappiamo che cosa viene raffigurato da un'immagine e che cosa invece non è circoscritto da essa». Con la frase: «per dirla teologicamente», il Damasceno si richiama a Gregorio di Nazianzo, soprannominato *Il Teologo* (*Discorso* 39). Sono chiari, subito dopo, i due riferimenti a *Ef* 4,13 e *Gal* 3,25.

3. D'ANTIGA R., *L'icona nella Chiesa ortodossa. Teologia e spiritualità*, Padova 1994, 38.

2.5. Poetici

Molti *Inni*, in parte metrici, in parte ritmici, sono ispirati specie alle feste del Salvatore. Sono noti, sopratutto, i suoi *Canoni*, canti risultanti di nove odi diverse quanto a metrica e melodia. Nell'*Oktoëchos*, libro ufficiale di canto della Chiesa greca, composto successivamente, sono contenuti non pochi suoi canti. Il Damasceno si colloca tra i grandi melodi bizantini.

3. Stile

Lo stile delle opere dogmatiche o apologetiche, destinate alla lettura meditata e allo studio, è assai diverso da quello dei discorsi, destinati all'ascolto e all'edificazione. L'oratoria del Damasceno è di tipo orientale, ricca di calore, di lirismo, non senza frequenti argomentazioni sottili ed elaborate, anche se egli si propone di evitare lo sfarzo della sapienza e dell'eloquenza greca. Grande oratore, fecondo d'immagini, egli è abile nel trasferire il ritmo e l'accento su registri diversi. Ottimo conoscitore dei canoni della retorica classica, come tutti i Padri del secolo d'oro della patristica, egli non intende, tuttavia, essere succube di una tradizione retorica, per altro gloriosa; sa di dover trasmettere un messaggio, che veicola valori d'immensa portata per la vita dell'uomo. Alla radice della sua oratoria c'è la profondità della sua fede nel mistero pasquale. Familiari gli sono i giochi di parole, i paradossi, le metafore e le similitudini. Il tutto torna a vantaggio dell'efficacia della sua parola.

4. Influsso e fortuna in Oriente e in Occidente

4.1. In Oriente, il Damasceno è oggetto di speciale attenzione da parte dei teologi e dei pastori, sebbene sia assai difficile misurarne con precisione l'influsso, anche perché non pochi testi della teologia bizantina sono ancora inediti. Fozio, ad esempio, quasi non fa che riprendere nella sua teologia il pensiero del Damasceno, eccetto quello sulla processione dello Spirito Santo.[4] Nella controversia tra Greci e Latini gli unionisti di Bisanzio risalgono a lui a favore dell'ortodossia catto-

4. JUGIE M., *Jean Damascène (Saint)*, in *DThC* 8/1 (Paris 1924) 748. Cf LEMERLE P., *Libri, studi e scelte di lettura di un dotto bizantino: Fozio*, in CAVALLO G. (ed.), *Libri e lettori nel mondo bizantino. Guida storica e critica*, Roma / Bari 1990, 63-85.

lica; così faranno nel concilio di Firenze il Bessarione a proposito del medesimo tema[5] e il Torquemada circa le parole dell'istituzione dell'eucaristia come causa della transustanziazione.[6]

Presso gli Slavi, l'influsso è notevole specie nel medioevo, durante il quale, tra la fine del X e l'inizio del secolo XI, l'esarca di Bulgaria, Giovanni, traduce nella lingua paleoslava il *De fide orthodoxa*; tale testo passa anche in ambito russo, dove nel secolo XVI viene tradotto in lingua paleorussa e, a sua volta, nel secolo XVII nuovamente in slavo. Nel XVIII secolo il metropolita di Mosca, Ambrogio, procede ad una nuova traduzione in lingua russa, seguita nel secolo XIX da altre due nella medesima lingua, rispettivamente nel 1844 e nel 1894. Molte opere del Damasceno esistono in versione araba, armena e georgiana.[7]

4.2. In Occidente, il suo influsso risulta essere più notevole rispetto all'Oriente, anche se più tardivo; infatti, la prima traduzione latina del *De fide orthodoxa* è solo del 1150 e mai stampata. Pietro Lombardo, Tommaso d'Aquino e altri scolastici possono accostare in questo modo l'opera fondamentale di Giovanni. Solamente nel sec. XVIII è possibile leggerla nell'edizione quasi completa di M. Lequien del 1712.[8] Uno studio attento di questo influsso costituirebbe un contributo qualificato alla causa ecumenica. Sarebbe del tutto fuori luogo, però, paragonare il ruolo del Damasceno a Bisanzio con quello di Pietro Lombardo e di S. Tommaso in Occidente: egli viene citato dai teologi bizantini come vengono citati gli altri Padri. La sua sintesi teologica non è stata il punto di partenza d'una scolastica vigorosa quale sviluppo del pensiero del maestro; egli non può vantare, infatti, la fortuna di avere, come gli altri due, discepoli e commentatori.

5. Dottrina

Come la letteratura profana anche la teologia dell'VIII secolo non è ricca, non tanto a causa dell'iconoclastia, quanto piuttosto per il pro-

5. GILL J., *Il concilio di Firenze*, Firenze 1967, 297.
6. Cf *ivi*, 329.
7. BAUMSTARK K., *Die christlichen Literaturen des Orients* II, Lipsia 1911, 79 e 104. S'interessò non poco anche dell'Islam: cf MEYENDORFF J., *Byzantine views of Islam*, in "Dumbarton Oaks Papers" 18 (1964) 113-132. Sulle *Vite* su di lui, scritte in arabo, cf ad esempio: HEMMERDINGER B., *La Vita arabe de Jean Damascène et BHG 884*, in "Orientalia Christiana Periodica" 28 (1962) 422-423: essa è anteriore all'869.
8. SPINELLI M., *Introduzione*, a *Giovanni Damasceno. Omelie cristologiche e mariane* (= CTP 25), a cura di SPINELLI M., Roma 1980, 34.

lungamento dei secoli «oscuri».[9] Teologo di spicco del tempo, il Damasceno lascia supporre colle sue opere abbondanza di manoscritti nell'ambito geografico, in cui visse, specie a Gerusalemme. La sua è opera di compilazione, com'egli stesso espressamente afferma nel *Proemio*, 60 alla *Fonte della conoscenza*. Terminologia teologica, forma di ragionamento e suddivisione del materiale, ma soprattutto ampie e frequenti citazioni presenti nei suoi scritti provengono, infatti, dai Padri. La modalità personalissima di utilizzazione del materiale preesistente e la profonda conoscenza di esso compensano, tuttavia, non poco, la mancanza, in lui, di creatività.[10] Egli supera tutti i compilatori successivi: è il più originale mosaicista nel campo dell'arte teologica.[11] Ha il merito di aver per primo distinto i capitoli filosofici da quelli teologici, facilitando il situarsi della teologia su basi filosofiche e, arricchendo la teologia con la trattazione di tematiche antropologiche e cosmologiche. Mediante il ricorso alla filosofia, contribuì allo sviluppo della sintesi teologica.

5.1. Teologia

5.1.1. Dottrina su Dio uno e trino

In primo luogo, il suo pensiero su Dio *uno* consta di elementi entrati nell'alveo comune del pensiero cristiano. Dapprima, l'*essenza*: nella sua bontà comunicativa, Dio si manifesta agli uomini come creatore,

9. BECK H.-G., in KEMPF F. et alii (a cura di), *Il primo medioevo, VIII-XII secolo*, (=JEDIN H., [a cura di], *Storia della Chiesa* IV), Milano 1978, 65, trad it. [originale in tedesco 1966].

10. STUDER B., s.v. *Giovanni Damasceno*, in DPAC II, 1561. Lo Studer, tuttavia, non riserva al Damasceno un posto di rilevo nella teologia bizantina, cf il suo, del resto, pregevole studio, *Die theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskus* (= Studia Patristica et Byzantina 2), Ettal 1956, ma di parere diverso è BECK H.-G., in KEMPF F. et alii, *o. c.*, 66: «(l'opera del Damasceno) sintetizza il pensiero elaborato dai Padri con grande abilità, con scienza profonda e con istinto teologico, e lo trasmette a un'epoca più povera, perché se ne serva ampiamente». Sul vocabolario del Damasceno cf TANGHE A., *Le lexique du vocabulaire de Jean Damascène*, in LIVINGSTONE E.C. (ed.), *Studia patristica* VII (= TU 92), Berlin 1966, 409-412: presentazione del lessico pubblicato dall'Istituto bizantino dell'abbazia di Scheyern in Baviera.

11. BECK H.-G., *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich* (= Byzantinisches Handbuch im Rahmen des Handbuchs der Altertumswissenschaft I/2), München 1977², 477 (Damasceno: iconoclastia, 300-302; agiografia, 506-507; innografia, 615-616). Per i testi scritturistici usati dal Damasceno cf WAHL O., *Zum Sapientia-text der Sacra Parallela*, in "Salesianum" 42 (1980) 559-566: lezioni complementari da aggiungere a quelle annotate da J. Ziegler nella Bibbia dei Settanta di Gottinga. Sui *Sacra Parallela* cf RICHARD M., *Florilèges Grecs*, in *Florilèges spirituels* III, in *DSp* 5 (Paris 1964) 475-486 (476-486: 1. *Florilèges Damascéniens*): i florilegi damasceniani sono spesso citati con *Sacra Parallela*; è ormai ammesso che all'origine di queste compilazioni è esistito un grande florilegio intitolato *Ierá* in

conservatore dell'universo e rivelatore.[12] L'idea della sua esistenza è, comunque, innata in tutti gli uomini,[13] ma la nostra conoscenza circa la sua essenza, infinita e incomprensibile in sé, consiste nel sapere, appunto, che è incomprensibile (conoscenza più negativa che positiva),[14] pur restando per lui sempre aperta la via di affermazione e di eminenza. L'attributo, che più s'addice a Dio, è quello di essere «Colui che è» o di essere «Il buono»: i due attributi in Dio s'equivalgono, ma nel Damasceno gode maggior spicco quello della bontà. L'*esistenza*: l'esistenza di Dio è provata sia dal mutare degli esseri, che in quanto mutevoli non esistono per se stessi, ma rinviano a una causa, sia dall'ordine dell'universo.[15] L'*unità*: Dio è uno in quanto perfetto, immenso e perché presiede all'ordine del mondo, il quale, come regno della pluralità, postula l'unità, che la spiega.[16] Gli *attributi*: egli, come altri Padri, tesse lunghe liste di nomi divini. Dio è incorporeo, semplice, immenso, incircoscritto, nostro creatore dal nulla, senza comunicarci la sua essenza (contro il panteismo), onnipotente, sapientissimo (egli concilia la volontà di Dio e la libertà umana, mediante la prescienza divina), ecc.

In secondo luogo, a riguardo di Dio *trino*, il Damasceno sintetizza assai bene la teologia greca, specie quella dei Cappadoci, in particolare di Gregorio Nazianzeno, ma non conosce quella latina. Il concetto di Dio trino, mistero inattingibile dall'uomo, è inconciliabile col politeismo dei pagani e col monoteismo dei Giudei: Dio è uno, ma né solitario, né muto; egli deve avere il suo Verbo, che, a sua volta, deve avere il suo Spirito: ciò in Dio, diversamente che nell'uomo, è sussistente al suo principio.[17] Le tre persone sono realmente *distinte* tra loro, anche se sono inseparabili l'una dall'altra; la loro compenetrazione mutua (*pericoresi*) avviene senza mescolanza, né confusione.[18] In quanto semplice, l'essenza divina non potrebbe essere composta di *ipostasi* (*persone*); ma invece essa si trova tutta intera nelle

3 libri, di cui il 1° verte su Dio, il 2° sull'uomo, il 3° sulle virtù e vizi, con i titoli appaiati (*paralleli*), aventi il primo una virtù, il secondo il vizio opposto. Solo parzialmente è stata ricostruita l'opera (*ivi*, 476). L'unico florilegio del Damasceno edito è il *Florilegium Vaticanum*; esso è stato chiamato dal suo editore, Lequien M., *Sacra Parallela* (*ivi*, 480).

12. *Esposizione della fede ortodossa* I,1. Per una sintesi della teologia del Damasceno, cf VILANOVA E., *Storia della teologia cristiana*, I, Roma 1991, 236-239, trad. it. [originale in spagnolo 1987] (dalla teologia alla esperienza ecclesiale); per una sintesi della teologia bizantina, cf BECK H. G., *Il millennio bizantino* (= Biblioteca storica 1), a cura di LIVREA E., Roma 1981, 220-279, trad. it. [originale in tedesco 1978].

13. Cf *Esposizione della fede ortodossa* I,1 e 3.

14. Cf *ivi*, I,4.

15. Cf *ivi*, I,3.

16. Cf *ivi*, I,5.

17. Cf *ivi*, I,6-7. Cf STUDER B., *o. c.*, 1561.

18. Cf *Esposizione della fede ortodossa* I,8.

tre ipostasi, anzi essa è le tre ipostasi e ciascuna delle tre è Dio perfetto.[19]

Le tre persone, Padre, Figlio e Spirito Santo, nelle loro reciproche *relazioni*, comportano anche altri nomi. Il Padre, essendo senza principio (*anaitios, aghennetos*), è lui il solo principio, da lui provengono per generazione (*ghennetos*) eterna il Figlio e per processione (*ekporeutos*) lo Spirito Santo: il Padre è *ghennetor* del Figlio e il *proboleus* dello Spirito Santo.[20] È da sottolineare il suo pensiero circa lo Spirito Santo. Contro ogni apparenza, egli diversamente da Fozio un secolo dopo (lo Spirito Santo procede dal Padre solo), afferma la partecipazione del Figlio alla processione dello Spirito Santo, in chiave perfettamente trinitaria. In linea coi Cappadoci, egli ritiene che lo Spirito è congiunto al Padre mediante il Figlio: «*di' Yiou to Patri sunaptomenon*»[21] e, al seguito di Basilio e di Cirillo, lo Spirito è anche per lui «*Eikon tou Patros o Yios, kai tou Yiou to Pneuma*».[22] Tra l'immagine e il suo prototipo intercorre un rapporto come di causa ad effetto: «*os e eikon tou anthropou, exs aletinou tou anthropou legetai*».[23] Il Figlio, d'altra parte, appare come inseparabile dal Padre nel suo produrre lo Spirito. Con immagini efficaci il Damasceno presenta questa concezione teologica, come là dove scrive: «Il Padre è la sorgente, il Figlio il fiume, lo Spirito Santo il mare; e queste tre realtà, la sorgente, il fiume, il mare, sono una sola natura. Il Padre è la radice; il Figlio il ramo; lo Spirito Santo il frutto e nei tre c'è una sola essenza. Il Padre è il sole; il Figlio il raggio; lo Spirito Santo il calore o lo splendore».[24]

5.1.2. Antropologia

Sintesi di tutta la creazione, l'uomo è un microcosmo. Composto di corpo e di anima, la quale è una sostanza vivente, semplice, incorporea, immortale, intelligente, mentre quello è un organismo fisico, vivificato dall'anima, che di lui si serve. Lo spirito (*nous*) è la parte più sublime dell'anima, la quale riceve da Dio creatore il dono della libertà, della volontà e dell'attività; ragione e libertà vanno insieme. L'uomo, è formato dalle mani di Dio, a propria immagine e somi-

19. Cf *ivi*, I,8. Cf JUGIE M., *o. c.*, 720.
20. Cf *Esposizione della fede ortodossa* I,12.
21. Cf *ivi*, I,13.
22. Cf *ivi*, I,13.
23. *Dialettica* 6.
24. *Storia delle eresie, epilogo*. Cf GREGOIRE J., *La relation éternelle de l'Esprit au Fils d'après les écrits de Jean de Damas*, in "Revue d'Histoire Ecclésiatique" 64 (1969) 713-755: nessuna separazione tra economia e teologia; egli non è né "filioquista", né "monopatrista"

glianza; nel corpo Dio inspirò un'anima spirituale, ossia l'immagine divina, per cui dire «a sua immagine» (*to kat'eikona*) equivale ad affermarne l'intelligenza e la libertà, mentre dire «a sua rassomiglianza» (*to kat'omoiosin*) è lo stesso che affermarne l'ordine morale o le virtù,[25] di cui il primo uomo innocente era dotato. Adamo è deificato mediante partecipazione allo splendore di Dio, così da essere ornato della grazia divina come di un vestito. Tutto ciò non elimina il ruolo del concorso divino nel suo rapporto con la libertà umana. La dottrina assai precisa sullo stato originale s'arricchisce nel Damasceno della presenza dei doni preternaturali dell'incorruttibilità, dell'impassibilità e dell'immortalità.

Egli è altrettanto preciso nell'affermare un peccato inerente alla natura umana conseguente alla caduta di Adamo, distinguendo quest'ultima dalle sue conseguenze, quali la morte e la corruttibilità, che, però, in virtù della nostra rinascita in Cristo, vengono mutate nella gloria eterna e nell'incorruttibilità.[26]

5.1.3. Cristologia

Al mistero di Cristo il Damasceno s'accosta con speciale, prolungata e appassionata riflessione, che sintetizza la teologia greca precedente.[27] *Motivo* unico dell'incarnazione del Verbo è la salvezza dell'uomo mediante il ripristino del suo stato primitivo.[28] L'*unione ipostatica* della natura divina e della natura umana nell'unica Persona (*ipostasi*) del Verbo è così da lui presentata: la natura umana (umanità) in Cristo ha trovato la propria esistenza, il proprio essere (*to einai*) nel Verbo (*en auto to Logo*),[29] per cui «il Verbo stesso è divenuto ipostasi per la carne; di modo che, appena la carne cominciò ad esistere, nel medesimo istante essa è stata la carne di Dio, il Verbo e nel medesimo istante essa è stata animata da un'anima razionale e intelligente.

25. *Esposizione della fede ortodossa* II, 12. Cf VOUTILAINEN M., *Rôle et limites d'une conception juridique du salut chez Jean Damascène*, in "Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques" 62 (1978) 189-209: nell'esame del giudizio ultimo e del destino del diavolo il Damasceno limita l'interpretazione strettamente giuridica dei rapporti tra Dio e la sua creatura.

26. Cf *ivi*, IV,13. Cf SCHULTZE B., *Byzantinisch-patristische ostchristliche Antropologie (Photius und Johannes von Damaskus)*, in "Orientalia Christiana Periodica" 38 (1972) 172-194: antropologia di Fozio e del Damasceno nella *Omelia sulla natività di Maria*, I.

27. Fonti sono, in particolare, *Esposizione della fede ortodossa* III e IV,1-8 e 18. Sulla spiritualità orientale, cf SPIDLIK T., *La spiritualità dell'Oriente cristiano. Manuale sistematico*, Roma 1985, trad. it. [originale in francese 1978]: cf PASQUATO O., *In margine ad una sintesi di «Spiritualità dell'Oriente cristiano»*, in "Salesianum" 43 (1981) 551-577: si riferisce all'originale francese (Orientalia Christiana Analecta, 206).

28. Cf *Esposizione della fede ortodossa* III,12; IV,4.

29. Cf *ivi*, III,12.

Per questo noi non parliamo di un uomo deificato, ma di un Dio incarnato. Colui che era già per natura Dio perfetto, il medesimo è divenuto per natura uomo perfetto. Egli non ha subíto mutamento nella sua natura; (...) ma alla carne presa dalla Santa Vergine e animata da un'anima razionale e intelligente, avendo trovato l'esistenza in lui [Verbo], egli si è unito secondo l'ipostasi, senza confusione, né mutamento, né separazione. Egli non ha mutato la natura della sua divinità nella sostanza della carne».[30] Da ciò deriva che la natura umana di Cristo non è mai stata una persona. Poiché dopo l'incarnazione la persona del Verbo sussiste anche nella natura umana presa dalla Vergine, il Damasceno la qualifica *composta* (*synthetos*).[31] In forza dell'unione ipostatica, infine, l'anima di Cristo possiede fin dall'inizio, tutta la sapienza; è perciò impensabile nella conoscenza di Cristo uno sviluppo reale, mentre è possibile uno sviluppo in rapporto alla espressione esterna della sua sapienza preesistente.

5.1.4. Soteriologia

Il Damasceno non ne fa una trattazione sistematica; troviamo solo affermazioni sparse nei suoi scritti e prive di originalità. La redenzione dal peccato e dalla morte implica un redentore innocente, che indichi con la sua vita santa la via della salvezza,[32] dal momento che l'uomo da solo è incapace di risollevarsi.[33] Dio, cui sono aperte tutte le vie per redimerci, sceglie nei confronti del demonio la via della stretta giustizia e vuole che la natura umana sconfitta dal maligno trionfi essa stessa di lui: di qui la necessità della passione e della morte di Cristo. Il ruolo di Gesù salvatore è duplice, di vittima (e di sacerdote) e di modello. Notiamo come il Damasceno è attento al ruolo pedagogico della vita di Cristo, quale modello per il cristiano per tutte le virtù.

5.1.5. Mariologia

Al tempo del Damasceno la dottrina mariologica è già pervenuta alla sua completa formulazione; egli ne è il fedele trasmettitore. Di Maria presenta la genealogia e la vita, ma si rivela più di altri, prima e dopo di lui, critico circa gli scritti apocrifi, anche se egli stesso rac-

30. Cf *ivi*, III,2. Cf SIMONETT A., *La place du logos chez Jean Damascène*, in "Connaissance hellénique" 29 (1986) 57-68: la sua cristologia poggia su due termini a priori antinomici, *logos-sarks*.

31. Cf *Esposizione della fede ortodossa* III,3. Cf JUGIE M., *o. c.*, 731.

32. Cf *Esposizione della fede ortodossa* III,1.

33. *Il fico sterile* 1.

conta a suo modo i momenti del trapasso e della sepoltura di Maria, con considerazioni, che sono pie congetture.[34] Il dogma mariano viene da lui esposto in modo del tutto ortodosso dalla *verginità perpetua* alla *divina maternità*, vista come conseguenza dell'unione ipostatica, alla immacolata concezione. Le omelie sulla dormizione attestano, come documenteremo più avanti, che il fatto della *morte di Maria* è da leggersi in chiave di rassomiglianza con quella del Figlio, nonostante che quella di Maria sia priva di sofferenza: il pungiglione della morte, il peccato, era stato distrutto. La rassomiglianza con Gesù gioca il suo ruolo anche nell'*incorruttibilità del corpo* di Maria, corpo che si riunisce, dopo tre giorni, alla sua anima per una vita eterna in cielo; qui Maria, seduta accanto al Figlio, partecipa della *regalità* di lui su tutti i cristiani, per i quali essa è *mediatrice universale* e *madre della divina grazia*.

5.1.6. Sacramenti

Egli li definisce *segni sensibili di una grazia invisibile*. Tace del tutto sui sacramenti del matrimonio e dell'unzione degli infermi, mentre degli altri ha solo accenni, eccetto del battesimo e dell'eucaristia, su cui si sofferma di più. Nel *De fide orthodoxa* egli ha un capitolo dedicato al *battesimo*,[35] del quale afferma la non reiterabilità, in quanto esso è simbolo della morte del Signore. Nel medesimo scritto egli insegna la necessità dell'invocazione delle tre Persone della Trinità, datrice della vita nuova soprannaturale, il simbolismo delle tre immersioni, che rinviano ai tre giorni di sepoltura di Cristo, la duplice purificazione, quella del corpo mediante l'acqua e quella dell'anima mediante lo Spirito, esigita dalla corrispondente duplice strutturazione dell'uomo e, infine, la tipologia del battesimo col rinvio alle sue figure veterotestamentarie. In linea, poi, col comune insegnamento dei Padri catecheti, egli ribadisce che la fede è preesigita al conferimento del battesimo, il quale cancella il peccato originale e i peccati attuali.

Il sacramento, su cui il Damasceno si sofferma con amorosa predilezione, è quello dell'*eucaristia*.[36] Questa rappresenta il dono più grande dell'amore di Dio, il testamento nuovo per i suoi, che credono in lui, e dei quali è l'autentico nutrimento, derivante dal vero sacrificio predetto da Malachia. Della *transustanziazione*[37] egli sottolinea in modo esclusivo la realtà del corpo e del sangue del Signore, prescindendo dagli accidenti. Che la carne di Dio venga dal frumento e il

34. *La dormizione* II,9.
35. IV,9.
36. Cf *ivi* IV,13.
37. Cf BAREILLE G., s.v. *Eucharistie*, in *DThC* 5/1 (Paris 1924), 1172-1173 (Damasceno).

suo sangue dal vino, in forza del reale cambiamento operato dall'epiclesi, è mistero ineffabile. Al seguito dei Padri greci, egli infatti insegna che la transustanziazione ha luogo nel momento in cui il celebrante, nel rito greco, invoca, con l'*epiclesi*, la discesa dello Spirito Santo sulle offerte eucaristiche, pur conservando le parole del Signore una loro efficacia; esse sono come un germe, che l'epiclesi, quale pioggia benefica, fa germogliare.[38] L'eucaristia, poi, unendoci a Cristo, ci trasforma nel Corpo di lui; è questo un compito che spetta sopratutto ad essa, che dev'essere ricevuta con viva fede: si tratta di ricevere «il divino carbone» unito al fuoco della divinità, il corpo stesso di Cristo crocifisso.[39]

5.2. Spiritualità

La sua dottrina teologica, attraversata da un pensiero spirituale straordinariamente ricco, è finalizzata alla vita di perfezione cristiana.

5.2.1. I principi generali

La dottrina spirituale del Damasceno prende avvio dal principio che l'uomo, creato ad immagine di Dio, deve orientarsi alla visione (*theoria*) di Dio mediante la rassomiglianza a lui, conseguita imitando la sua bontà e la vita virtuosa degli amici di Dio, i santi. La visione di Dio postula la purezza del cuore (*apatheia*) e la carità (*agape*), ossia la libertà verso Dio. A tale scopo si esigono, a livello pratico, l'impegno contro i vizi e l'acquisizione delle virtù e, a livello conoscitivo, l'approfondimento della vera fede.[40] Si tratta di un cammino di purificazione e di ascesa verso Dio, reso possibile dall'Incarnazione del Verbo e che si attua, nella dialettica tra libertà umana e grazia divina, con la forza dei sacramenti; Dio, infatti, ci comunica il bene e noi lo dobbiamo conservare.[41] Il bene, che trova la propria sorgente nel battesimo, ha il proprio nutrimento nell'eucaristia e nella preghiera. «Dio dona alla legge del nostro spirito la forza contro la legge, che è nelle nostre membra. Questa forza la conseguiamo mediante la preghiera; lo stesso Spirito Santo c'insegna a pregare. Senza la pazienza e la preghiera, operate in noi dalla grazia, è impossibile osservare i comandamenti di Dio».[42]

38. Cf SALAVILLE S., s.v. *Epiclèse*, *ivi*, 247-251 (Damasceno).
39. *Esposizione della fede ortodossa* IV,13.
40. STUDER B., *o. c.*, 1561.
41. *Contro i manichei* 70.
42. *Esposizione della fede ortodossa* IV,22. Cf SORSOLI C., – DATTRINO L., s. v. *Damasceno Giovanni (Santo)*, in ANCILLI E. (ed.), *Dizionario enciclopedico di spiritualità* 1 (Roma 1990) 702. I fondamenti della spiritualità orientale sono sacramentali, cf CLEMENT O., *o. c.*, 93.

5.2.2. *L'applicazione ai monaci*

La vita del monaco è vista come testimonianza (*martirio*) qualificata e liberamente scelta. La sua ascesa verso la virtù è laboriosa e non priva di difficoltà. L'esempio degli altri monaci sostiene, però, nella fatica del cammino spirituale, ma è sopratutto la fedeltà alla scelta radicale di vivere e di morire nascosti in Cristo e il pensiero della beatitudine eterna, che si rivelano decisivi. La purificazione dell'anima e la conseguente somiglianza agli angeli incorporei sono il frutto dell'ascesi e della preghiera continua, facilitate dalla liberazione dal mondo. «La libertà dalle cose del mondo allontana liti e invidie, dolori e preoccupazioni. Essi (i monaci) devono conservarsi immacolati e, in tal modo, avvicinarsi a Dio e manifestare la sua bellezza con una forza, che non viene indebolita dalle distrazioni di quaggiù».[43] I monaci, dediti all'anacoretismo, devono preoccuparsi di se stessi e di Dio, creando le condizioni per avvicinarsi alla luce divina e contemplare l'immagine del bello. Essi, se cenobiti, infine, devono conservare una certa ritiratezza dal mondo, ma far tesoro delle difficoltà della vita comune per sviluppare la virtù in se stessi e negli altri.

5.2.3. *Il culto delle icone*

Nel Damasceno assume notevole rilievo il concetto di imitazione, nei confronti di Dio, di Cristo, della Madre di Dio e degli amici di Dio, cioè dei santi. In questo contesto l'icona assume due finalità, in base al grado spirituale raggiunto da un cristiano: la prima è pedagogica e catechetica, la seconda spirituale-mistica, che sorpassa la precedente. L'icona per il Damasceno accompagna il credente attraverso i prati spirituali dell'ascesi fino a che il credente stesso diventerà un'icona vivente, in forza della santificazione del cuore. Le immagini sacre meritano venerazione, in quanto segno di venerazione e di onore, mediante atti di culto orientati a Dio.[44] Egli sottolinea la funzione

43. KOTTER B., s. v. *Giovanni Damasceno, santo*, in PELLICCIA G., – ROCCA G., *Dizionario degli Istituti di Perfezione* 4 (Roma 1977) 1266; ID., s. v. *St. John Damascene*, in *New Catholic Encyclopedia* 7 (London 1967) 1047-1049; STUDER B., s. v. *Jean Damascène*, in *DSp* 8 (Paris 1972) 452-466. Sul ruolo del monachesimo e sul monachesimo interiorizzato, cf CLEMENT O., *o. c.*, 94-96. Cf SPIDLIK T., *o. c.*, 177-199: la fuga dal mondo e la rinuncia alla carne; 231-242: la purificazione dalle passioni; 281-300: la contemplazione.

44. D'ANTIGA R., *o. c.*, 141. Il Damasceno distingue due modi di adorare (Dio) in senso stretto e otto modi di «adorare» cose create. Cf *Difesa delle immagini sacre* III,27-39. Così pure TARASIO, *Lettera* 1. Sulla icone cf SPIDLIK T., *Manuale fondamentale di spiritualità*, Casale Monferrato (AL) 1994, 148-150; sulle immagini nel III-V secolo cf FLAMMANT J., – MONFRIN F., *Les images*, in MAYEUR J.-M., – PIETRI L., – VAUCHEZ A., – VENARD M., (edd.), *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*, II. *Naissance d'une chrétienté (250-430)*, Paris 1995, 652-671.

mediatrice dell'icona nell'azione liturgica e nella vita spirituale: essa, infatti, è un gradino intermedio del cammino ascetico verso il divino fino a pervenire all'Ineffabile. Lo scopo principale dell'icona è «manifestare la santità, perché la venerazione attribuita all'immagine si rivolge al Prototipo, motivo questo per cui le icone si pongono come guida verso l'incorporeo e l'inconoscibile, divenendo un mezzo essenziale della *paideia* cristiana per raggiungere la visione della luce».[45] «L'arte sacra è (...) un mezzo di relazione tra due estremi: il divino e l'uomo; ed esso si situa dunque e agisce in ciò che unisce l'uomo a Dio: la sua anima. Ma per agire sull'anima, sulla coscienza, per il risveglio della coscienza alle cose divine è pur necessario passare in qualche modo per il corpo».[46]

Ciò comporta di dover trattare della teologia dell'immagine secondo Damasceno e questo presuppone la conoscenza della dottrina dei suoi predecessori.

a) *I fondamenti teologici dell'icona, prima del Damasceno*

Il can. 82 del concilio in Trullo o Quinisesto (692). Questo concilio, convocato a Costantinopoli da Giustiniano II nel 692, riconosciuto dalla Chiesa d'Oriente come parte integrante del VI concilio ecumenico (680-681), non è riconosciuto da Roma, in quanto esso condanna usanze della Chiesa d'Occidente e riafferma il canone 28 del concilio di Calcedonia. Il canone 82, che ha un ruolo notevole nella vicenda iconoclasta, recita: «Su certe pitture delle sante icone si rappresenta un agnello mostrato a dito dal Precursore (Giovanni), un agnello che

45. D'ANTIGA R., *o. c.*, 42-43. «L'icona del Cristo, la sua faccia achiropita, sta alla base di tutte le altre rappresentazioni del volto umano. Questo volto di Dio fatto uomo sacralizza tutti gli altri volti. Di conseguenza, diventa iconoclasta chiunque si rifiuta di cogliere un riflesso dell'immagine divina nell'essere umano», in QUENOT M., *L'icona: finestra sull'assoluto*, Cinisello B. (Milano) 1991, 187, trad. it. [originale in francese 1988].

46. REZNIKOFF I., *La trascendance, le corps et l'icône dans les fondements de l'art sacré et de la liturgie*, in BOESPFLUG F., – LOSSKY N. (edd.), *Nicée II, 787-1987. Douze siècles d'images religieuses*. Actes du Colloque international Nicée II tenu au Collège de France, Paris 2-4 oct. 1986, Paris 1987, 383. «L'arte (...) è protesa alla celebrazione dei divini misteri e diventa in tal modo un "sacramentale" iscritto nella tradizione cristiana», in CHENIS C., *Fondamenti teorici dell'arte sacra: Magistero post-conciliare* (= BiblScRel 94), Roma 1991, 70. Cf, inoltre, TRIACCA A.M., *«Arte e liturgia»: loro rapporto dalla "spiritualità liturgica"*, in AA.VV., *Lezioni di arte sacra, III: "Religiosi per un'arte sacra"*. Atti del corso speciale di "Spiritualità dell'arte sacra", Loppiano / Firenze 22-24 maggio 1987, Roma 1988, 15: «L'arte in ragione della liturgia è catalizzatrice del soffio dello Spirito Santo, per rendere lode a Dio con ogni manifestazione appunto artistica. Se l'arte non è polarizzatrice del sacro Pneuma, essa è nulla». Cf pure BABOLIN S., *Icona e conoscenza. Preliminari d'una teologia iconica* (= Studi teologici 24), Padova 1990, 23-46 (nascita dell'icona come immagine di culto).

è il tipo della grazia e che, sotto la Legge, ci ha prefigurato il vero agnello, Cristo nostro Dio. Anche se noi veneriamo, secondo la tradizione della Chiesa, gli antichi tipi e le ombre che ci sono state tramandate come simboli e prefigurazioni della verità, preferiamo tuttavia la grazia e la verità stesse, che veneriamo come compimento di questa Legge. E perché almeno in immagine questo compimento stia dinanzi agli occhi di tutti, disponiamo che d'ora innanzi sulle icone, al posto dell'antico agnello, vengano dipinti i tratti umani (*charaktera*) di Cristo nostro Dio, che prende su di sé i peccati del mondo. Infatti noi capiamo così la profondità dell'abbassamento della Parola di Dio e veniamo in tal modo condotti a ricordarci della sua vita nella carne, del suo patire, della sua morte salvifica e della salvezza così».[47] Ne vediamo ora l'influsso su Germano di Costantinopoli.

Germano di Costantinopoli: l'icona, espressione dell'umanità di Cristo. Egli vive nel contesto vivo dell'iconoclasmo al tempo dell'imperatore Leone III (717-741), che apre la controversia delle immagini. Vincitore degli arabi, questi è anche il riorganizzatore delle armate e delle province ed il primo *basileus* legislatore dopo Giustiniano. Nel 740 infatti pubblica un codice, *Scelta delle leggi* (*Ekloge ton nomon*), una cernita degli elementi ancora validi del codice giustinianeo, ma pur tuttavia il primo *corpus* bizantino redatto in greco, segno questo che lo spirito è nuovo. Il preambolo dell'opera è chiaro: alla concezione giustinianea dei due poteri subentra il principio inequivocabile del diritto assoluto dell'imperatore anche sulla Chiesa, di cui Dio stesso ha investito il sovrano. Non si può comprendere bene l'iconoclasmo senza tener bene presente questo "dogma teocratico".[48] In realtà

47. In MANSI 13, 40-41. Cf OUSPENSKY L., *La théologie de l'icône*, Paris 1982, 17: «l'antenato dell'immagine cristiana non è l'idolo pagano, come qualche volta si pensa, ma l'assenza d'immagine concreta e diretta prima dell'incarnazione e anche il simbolo veterotestamentario, come l'antenato della Chiesa non è il mondo pagano, ma l'antico Israele, popolo eletto da Dio per accogliere la sua rivelazione». Sulla diversità tra *eikon* (immagine) e *eidolon* (idolo), cf LADNER G.B., *The Concept of the Image in the Greek Father and the byzantine iconoclastic Controversy*, in "Dumbarton Oaks Papers" 7 (1953) 1-34.

48. L'iconoclasmo di Leone III e Costantino V rileva l'identità dell'Impero con la Chiesa di Costantinopoli, specie nel concilio iconoclasta del 754. Per contrapposto la pentarchia (i 5 Patriarcati) sottolinea per i difensori delle immagini la non identità della Chiesa universale con la Chiesa imperiale, «contro l'identificazione dell'impero bizantino e del patriarcato di Costantinopoli con la Chiesa cattolica e universale. L'idea pentarchica equivale, dunque, al tempo della controversia delle immagini, all'affermazione che l'Impero non è più la Chiesa e che Costantinopoli non è la Chiesa intera», in SCHATZ Kl., *Oecuménicité du concile et structure de l'Eglise à Nicée II et dans les livres carolins*, in BOESPFLUG F., – LOSSKY N. (edd.), *o. c.*, 264; AHRWEILER H., *L'idéologie politique de l'Empire byzantin*, Paris 1975; RUNCIMAM St., *The Byzantine Theocracy*, Cincinnati 1973. Cf FAZZO V., *La storiografia moderna e l'iconoclasmo bizantino*, in ID., *La giustifica-*

Leone III e Costantino V furono intimamente persuasi che «il cristianesimo era in grande pericolo e che essi avevano per primo compito di restituirlo alla sua originale purezza».[49] «Leone III pare essersi considerato come un novello Mosè, per il quale la distruzione degli idoli è per eccellenza il gesto purificatore».[50] Lo stesso papa Gregorio II nelle *Lettere a Leone Isaurico imperatore* ci trasmette il pensiero dell'imperatore, secondo cui le icone «prendono il posto degli idoli» e che, di conseguenza, «quelli che le venerano sono idolatri».[51] Teodoro Studita qualifica l'argomento di Leone «irrispettoso» e «assurdo».[52] A Leone III Germano, patriarca di Costantinopoli (715-730), parla col linguaggio teologico della teologia dell'incarnazione: il rifiuto delle icone equivale al rifiuto dell'incarnazione. Al metropolita Giovanni di Sinide Germano scrive: «Egli (il Figlio) è divenuto partecipe della nostra carne e sangue, simile a noi in tutto eccetto il peccato (...). Per questo motivo noi rappresentiamo in immagini i suoi tratti umani così com'egli appariva quale uomo secondo la carne e non secondo la sua invisibile e incomprensibile divinità. (...) In ragione di questa incrollabile fede in Cristo, noi rappresentiamo l'espressione (*charaktera*) della sua santa carne sulle icone e a queste tributiamo onore, inchinandoci davanti a esse con la dovuta riverenza, perché mediante esse noi siamo richiamati alla sua incarnazione vivificante e indicibile».[53]

Già Atanasio, al suo tempo, paragonava le tavole di legno trasfigurate dalla luce e dai colori alla trasformazione dell'uomo divenuto icona per mezzo della perfetta icona del Padre venuta nella nostra carne. Per lui non c'era sproporzione tra l'immagine e il suo modello, bensì un profondo legame; infatti, l'immagine (il Verbo) è consustaziale al modello (il Padre):[54] «Il Figlio è nel Padre, (...) poiché tutto

zione delle immagini religiose dalla Tarda Antichità al Cristianesimo, I. *La Tarda Antichità*, Napoli 1977, 343-364 e CARILE A., *L'iconoclasmo fra Bisanzio e l'Italia*, in AA.VV., *Culto delle immagini e crisi iconoclasta*, Palermo 1986, 13-54: ampia rassegna di studi moderni su questo problema storiografico.

49. DUCELLIER A., *L'Eglise byzantine. Entre Pouvoir et Esprit (313-1204)* (= Bibliothèque d'Histoire du Christianisme 21), Paris 1990, 118.

50. Cf *ivi*, 119.

51. Cf GEISCHER H.J., *Der byzantinische Bilderstreit* (= Texte zur Kirchen und Theologiegeschichte 9), Gütersloh 1968, 33.

52. Cf *Antirretico* II,38. Cf SCOUTERIS C., *La personne du Verbe incarné et l'icône. L'argumentation iconoclaste et la réponse de saint Théodore Studite*, in BOESPFLUG F., – LOSSKY N. (edd.), *o. c.*, 124.

53. MANSI 13, 101. Cf FAZZO V., *I Padri e la difesa delle icone*, in QUACQUARELLI A. (ed.), *Complementi interdisciplinari di Patrologia*, Roma 1989, 446-448 (Germano di Costantinopoli). Cf SCHÖNBORN C., *L'icona di Cristo. Fondamenti teologici*, Roma 1988, 160-165, trad. it.

54. Cf ROUSSEAU D., *L'icona splendore del tuo volto*, Cinisello B. (Milano) 1991, 82-83, trad. it. [originale in francese 1982].

l'essere del Figlio è proprio della sostanza del Padre, come il riflesso che viene dalla luce e il fiume dalla sorgente. Dunque chi vede il Figlio, vede quel che appartiene al Padre e comprende che l'essere stesso del Figlio è anche nel Padre, come è detto del Padre. D'altra parte il Padre è anche nel Figlio, poiché il Figlio è ciò che viene dal Padre e che è proprio del Padre, come il sole nel suo riflesso, lo spirito nella parola e la sorgente nel fiume».[55] Sulla scia di Atanasio è Basilio, che vi apporta, però, sfumature non lievi, quanto alla teologia della Trinità. Infatti definisce il Figlio e lo Spirito Santo l'uno in rapporto all'altro nelle loro relazioni col Padre, centrando l'attenzione sull'operazione propria dello Spirito, «soffio di Dio» e «santificatore». Il Padre si dà una perfetta immagine: «In Dio Padre e in Dio Figlio unigenito non si contempla per dir così che una sola forma, che si riflette come in uno specchio nella deità che non conosce differenza».[56] Dio, inoltre, non si vede che nello Spirito: «Lui stesso come un sole, impossessandosi di un occhio molto puro, ti mostrerà in se stesso l'immagine dell'invisibile. E nella felice contemplazione dell'immagine, vedrai l'indicibile bellezza dell'archetipo».[57]

Al vescovo di Nacolia, nella Sinide, che, basandosi sul divieto veterotestamentario delle immagini (cf *Es* 20,4), interpretato in senso materiale, sostiene, come gli altri oppositori delle immagini, che non è lecito adorare nulla di quanto è prodotto da mano d'uomo,[58] Germano risponde: «Non si deve badare soltanto a ciò che è fatto, si deve discernere sempre anche l'intenzione delle azioni»:[59] al di là del *che cosa*, è più importante conoscere *chi* l'icona rappresenta. Nel caso di un'icona di Cristo, della Madre di Dio o di un santo, essa merita venerazione, in quanto sono meritevoli di venerazione anche le immagini rappresentate. L'incarnazione del Figlio, insomma, ha davvero cambiato tutto: Dio ora è visibile nella espressione (*charaktera*) della sua santa carne. Leonzio di Napoli, autore di un'apologia contro gli ebrei (prima metà del secolo VII) scriveva significativamente: «Io onoro l'icona di Dio, certamente non il legno o i colori come tali, ma in quanto essa possiede l'espressione inanimata (*charaktera*) di Cristo; credo di possedere, mediante essa, Cristo stesso e di onorarlo».[60] Osserviamo,

55. *Discorso contro gli ariani*, 3. Cf ROUSSEAU D., *o. c.*, 82.
56. *Lo Spirito Santo* 18,45,4-9.
57. Cf *ivi*, 9,23,2-3.
58. In MANSI 13,100.
59. Cf *ivi*, 13,121.
60. Cf *ivi*, 13,45. Sul culto delle immagini sacre prima dell'iconoclasmo cf KITZINGER E., *The Cult of Images in the Age before Iconoclasm*, in "Dumbarton Oaks Papers" 8 (1954) 83-150: l'immagine costituisce un problema fin dall'inizio del cristianesimo. Notiamo, da parte nostra, che allo studio dell'icona presiedono due discipline, la iconografia e la iconologia, di cui la prima sta alla seconda (più recente) nello stesso modo che la geografia e la etnografia stanno rispettivamente alla geologia e

inoltre, che, come nel canone 82 sopra riportato, anche in Germano il termine *charakter* assume il duplice significato di icona e di raffigurazione rappresentata sull'icona.

Il contributo di Germano, in conclusione, alla chiarificazione teologica, pur incompleto, è notevole: «(...) il fondamento è posto: l'incarnazione significa che la parola eterna ha assunto un'espressione (*charakter*) visibile. Sotto la pressione degli argomenti iconoclasti, la teologia dell'immagine andrà più in là e, basandosi sulla teologia dei Padri, mostrerà che questa espressione (*charakter*), che rivela gli inconfondibili tratti umani di Gesù, altro non è che l'espressione della *persona* divino-umana di Cristo».[61]

b) *I fondamenti teologici dell'icona, materia piena di grazia, nel Damasceno*

Il concetto di imitazione con i suoi referenti, Dio, Cristo, la Madre di Dio e i santi, proprio del Damasceno, si radica nella profondità della teologia dell'immagine, che egli ha ripreso dai Padri e riespresso in modo spiccatamente personale. L'uomo, creato ad immagine di Dio, è aperto per vocazione alla rassomiglianza con Dio, di cui imita la bontà, a Cristo e alla Madre sua, ma anche agli amici di Dio e di Cristo, i santi, come egli più volte ricorda nei suoi scritti agiografici,[62] omiletici e nei trattati sulle immagini.

Ma a fondamento di tutto questo sta l'economia dell'immagine, racchiudente nel suo centro Cristo stesso, immagine perfetta del Padre, in forza della generazione eterna del Verbo, espressa visibilmente nell'Incarnazione di lui, volto visibile del Dio invisibile. Il Damasceno, pertanto, accosta il problema dell'icona alla realtà storica dell'incar-

all'etnologia. Le prime due descrivono, le seconde due spiegano, cf BIALOSTOCKI J., *Iconografia e iconologia*, in *Enciclopedia Universale dell'Arte* 7 (Venezia / Roma 1962) 168; HOOGEWERFF G.J., *L'iconologie et son importance pour l'étude sistématique de l'art chrétien*, in "Rivista di Archeologia Cristiana" (1931) 53-82; QUENOT M., *o. c.*, 92; BABOLIN S., *o. c.*, 153-190 (campo semiotico dell'icona).

61. SCHÖNBORN C., *o. c.*, 165. GRABAR A., *Le vie della creazione nell'iconografia cristiana. Antichità e medioevo* (= Di fronte e attraverso 108), Milano 1988, 63, trad. it. [una parte originale in inglese 1968 e l'altra originale in francese 1979]: «(..) tutte le immagini, che rappresentano Cristo nel corso della sua vita terrena sono un riferimento all'Incarnazione. Ciò è particolarmente vero per le immagini della sua morte in croce, poiché questa morte aveva sempre raffigurato tra le prove essenziali di una incarnazione completa».

62. Il Damasceno applica ai santi il tema della divinizzazione tanto cara alla tradizione orientale, cf GHARIB G., *Icone di Santi. Storia e culto*, Roma 1990, 27. Il Damasceno nella sua *Esposizione della fede ortodossa* tratta anche dei santi e della venerazione delle loro reliquie. «Si tratta di una vera sintesi della dottrina circa i santi nella chiesa bizantina e vi si riflette la liturgia agiografica come in uno specchio», cf GHARIB G., *o. c.*, 27.

nazione: «È chiaro che, quando tu abbia visto che, colui che è incorporeo, è diventato uomo a causa tua, allora farai l'immagine della sua forma umana, quando l'invisibile sia diventato visibile per la carne; allora raffigurerai l'immagine di colui che è stato visto, (...) allora riproduci la sua forma su un quadro, ed esponi alla vista colui che ha accettato di essere visto».[63] Il punto di partenza della comune teologia dell'icona è, come si vede, il fondamento cristologico e "incarnazionale" dell'icona. Il Damasceno e, dopo di lui, Teodoro Studita, sostiene che il Verbo incarnato è indescrivibile nella sua divinità e descrivibile nella sua umanità. «Egli considera, afferma C. Scouteris, queste due nozioni assai importanti per la comprensione e la giustificazione della venerazione delle icone».[64] Ambedue si sono messi nell'alveo dei Padri cappadoci, specie di Basilio e di Gregorio di Nissa.[65]

Come «l'immagine del re è il re», spiega poi, il Damasceno, così «l'icona del Cristo è il Cristo, e l'icona d'un santo è il santo. E il potere non è separato in due, né la gloria divisa, ma la gloria resa all'icona diviene gloria di colui che questa icona rappresenta».[66] Ritroviamo qui l'idea, tipica del Damasceno e del II concilio di Nicea che, cioè, l'immagine di Cristo, in quanto rappresentazione della sua persona, è legata al suo prototipo. Per il Damasceno raffigurare Cristo e i suoi eventi straordinari equivale, inoltre, a proclamare la realtà storica dell'incarnazione e opporsi ai doceti, negatori della realtà carnale di Cristo e, di conseguenza, della realtà della sua passione e morte; negare tutto questo equivale a negare il mistero della salvezza operato da Cristo.

I santi, poi, lungo la storia, imitano e riproducono in sé i lineamenti spirituali di Cristo, della Vergine e di altri santi, le cui icone richiamano ai cristiani le esigenze profonde della vita divina in loro. Il volto dei santi nell'icona, con lo sguardo ultraterreno, testimonia

63. GIOVANNI DAMASCENO, *Difesa delle immagini sacre* I,8.

64. In *o. c.*, 129. Cf *Difesa delle immagini sacre* I,15; II,5; III,2.

65. Come il Padre, anche il Figlio, in quanto perfetto Dio è al di sopra delle dimensioni e dei luoghi e perciò non è descrivibile; come è infinito Dio Padre, così è infinito Dio Figlio, cf GREGORIO di NISSA, *Non sono tre Dei* e Basilio, *In principio era il Verbo, omelia 16*. Cristo non dice quale sia la sua essenza, non essendo essa accessibile al linguaggio umano, che pure viene usato dal Figlio incarnatosi, cf GREGORIO di NISSA, *Contro Eunomio* III,1,137-139. Tuttavia «la natura eterna e trascendente è comprensibile solo attraverso la fede», cf *ivi*, I, 376; cf MORESCHINI C., *Introduzione*, a *Gregorio di Nissa. Teologia trinitaria. Contro Eunomio. Confutazione della professione di fede di Eunomio*, a cura di C. Moreschini (I classici del pensiero, diretti da Matthieu V. – Sezione I. Filosofia classica e tardoantica, diretti da Reale G.), Milano 1994, XLVIII- XLIX (è la prima traduzione in lingua moderna dell'opera nissena nell'edizione critica di W. Jaeger).

66. Cf *Difesa delle immagini sacre* I. Cf OUSPENSKY L., *Théologie de l'icône dans l'Église orthodoxe*, Paris 1980, 110.

la loro partecipazione alla gloria divina. «La luce sovraluminosa, che da loro proviene, è una manifestazione ontologica che viene percepita con la preghiera pura e con la mente monda da ogni immagine prodotta dal pensiero girovago. In essi il cristiano contempla la deificazione raggiunta attraverso l'ascesi e trae forza per combattere nell'agone spirituale, per raggiungere la perfezione e divenire così un'icona vivente, cioè un'immagine di Dio. Si spiega così ciò che sostenevano i Padri quando dicevano: Dio è divenuto uomo, perché l'uomo diventasse Dio per partecipazione».[67]

È il Damasceno che per primo propone una vera sintesi teologica dell'icona, contenuta nei tre *Discorsi apologetici contro coloro che calunniano le sante immagini*, ossia *La difesa delle immagini sacre*, scritti verso il 730, nella prima fase della controversia. Nella seconda fase della medesima, autentica lotta dei monaci per la libertà della Chiesa, verranno apportati nuovi elementi alla precedente sintesi. Egli oltrepassa i limiti contingenti della controversia storica e pone i fondamenti della venerazione delle icone, premettendo una trattazione sull'immagine. Egli distingue due tipi di *proskynesis*, d'adorazione, quella vera e propria rivolta a Dio (*latreia*) e quella impropria, di venerazione, rivolta a tutto ciò che non è Dio.

Egli spiega il *concetto d'immagine*, la quale è «una copia, che riproduce il modello originario, avendo contemporaneamente anche una qualche differenza rispetto ad esso. Infatti l'immagine non è uguale in tutto all'archetipo. E così, immagine vivente, naturale ed immutabile del Dio invisibile è il Figlio che porta interamente in sé il Padre, avendo in tutto identità con lui, e differendo solo per l'essere causato. Infatti il Padre è causa naturale, e a sua volta il Figlio è causato; poiché non il Padre è generato dal Figlio, ma il Figlio dal Padre».[68]

La ragion d'essere dell'icona risiede nel fatto storico che ha visibilizzato l'icona della Verità, ossia del Prototipo, che per restaurare l'immagine del primo uomo non disdegnò di assumere la natura umana. Perciò Evdokimov scrive: «se la coscienza dogmatica afferma la verità dell'icona in funzione dell'incarnazione, questa è condizionata, dalla creazione dell'uomo *ad immagine di Dio*, dalla struttura iconica dell'essere umano. Nella sua divinità il Figlio è l'immagine consustanziale del Padre, nella sua umanità Cristo è l'icona di Dio, *chi vede me vede il Padre*. Contro la povertà di uno spiritualismo eccessivo bisogna affermare che in Dio l'assenza dell'immagine sarebbe un difetto di pienezza. Dio è la forma di ogni forma, l'icona di ogni icona, l'Ar-

67. D'ANTIGA R., *o. c.*, 43.
68. GIOVANNI DAMASCENO, *Difesa delle immagini sacre* I,9.

chetipo che tutto contiene».[69] È da notare che il Damasceno afferma che il Figlio, immagine del Padre, non manifesta la persona del Padre, ma la sua identica natura: si tratta d'una immagine naturale. Per lui, il Figlio è una *eikon physike* «completa, in tutto simile al Padre, eccetto la non nascibilità e la paternità».[70]

Nelle iconi, nonostante la loro materialità, si esprime la potenza della grazia in forza delle operazioni dello Spirito Santo. Nel cristianesimo il corpo subisce un processo di deificazione, che lo trasfigura e lo fa tempio della divinità; esso è, quindi, elevato insieme all'anima a contemplare la luce divina. Nell'AT la raffigurazione della natura umana era vietata, perché questa era ancora sotto il peso della maledizione divina in seguito al peccato d'origine. Ma «da quando la divinità si inserì nella propria natura come un farmaco vivificante e salvatore, da quel giorno in poi la nostra natura è stata glorificata e trasformata per l'immortalità».[71]

Il Damasceno, da parte sua, in linea con questi principi scende a precisare sei tipi di immagini[72] in ordine decrescente: l'immagine consustanziale del Padre attuata nel Figlio; le immagini esemplari di tutte le cose in Dio; l'uomo come immagine di Dio; le cose visibili, in quanto immagini delle cose invisibili (ad esempio, la Scrittura, le tracce trinitarie nella creazione); il presente come immagine del futuro e, infine, le immagini delle cose passate da ricordare e che possono venire epresse con parole nei libri o dipinte sulle tavole, come le icone. Dei sei tipi di immagini da lui elencati, l'icona è la meno vicina al modello. Quanto minore è la partecipazione dell'immagine al modello tanto minore è la somiglianza ad esso.

B. Bobrinskoy ci viene in aiuto per cogliere in uno sguardo sintetico l'unità delle molteplici dimensioni dell'icona, già presenti nel

69. EVDOKIMOV P., *La teologia della bellezza: l'arte dell'icona*, Roma 1981, 204. Cf CLEMENT O., *Bible et icône: de la Parole aux visages*, in "Les quatre fleuves. Cahiers de recherche et de réflexion religieuse" 4 (1975) 115-121: icona e incarnazione, 116-117; icona e Spirito S., 118-119. QUACQUARELLI A., *La parola e l'immagine nei discorsi di Giovanni Damasceno contro gli iconoclasti*, in "VetChr" 25 (1988) 251-266: l'Autore sottolinea la necessità storica dell'iconografia cristiana e i valori intrinseci dell'immagine in rapporto alla parola.

70. LOSSKY V., *La théologie de l'image: à l'image et à la rassemblance de Dieu*, Paris 1967, 133.

71. EVDOKIMOV P., *o. c.*, 102.; ID., *L'uomo icona di Cristo*, Milano 1982, 60, trad. it. [originale in francese 1981]: «Tutto viene da Dio, ma, penetrando l'umano, l'elemento divino, pur restando Dio, è insieme nostro: noi stessi, l'umanità di Cristo».

72. *Difesa delle immagini sacre* I,9-13; III,18-23. Cf SCHÖNBORN C., *o. c.*, 170-171. Cf RADOJCIC S., *Die Reden in den Kirchen des Königs Milutin*, in "Jahrbuch des Österreichischen Byzantinistik" 22 (1973) 301-312: un confronto tra passi dei discorsi del Damasceno con affreschi mostra come la letteratura poté ispirare l'arte iconografica e arricchirla di valori teologici.

Damasceno, ossia l'unità cristologica, antropologica e iconografica. In primo luogo, icona perfetta del Padre, Gesù si comunica agli uomini nella illuminazione dello Spirito Santo, nel presente sacramentale e spirituale della Chiesa. In secondo luogo, a rassomiglianza del Figlio, noi portiamo nel nostro interno questa immagine del Padre, che si deve manifestare e, come il nome di Cristo è impresso col battesimo nel nostro cuore, altrettanto l'immagine di Cristo è impressa nel cuore umano: la vita del cristiano tende ad esprimere questa icona interiore. In terzo luogo, il segreto della rassomiglianza dell'icona dipinta col prototipo è proprio quello della corrispondenza crescente tra le icone, che noi veneriamo e l'icona interiore, che è nel cuore di ciascun essere umano.[73]

È da ricordare, a questo punto, che Giovanni rileva il *ruolo positivo della materia*, contrariamente alla concezione neoplatonica e manichea (presente in qualche modo, nella corrente iconoclasta), basandosi appunto sull'incarnazione di Cristo: «(...) poiché Dio è stato visto mediante la carne ed è vissuto in comunanza di vita con gli uomini, io raffiguro ciò che di Dio è stato visto».[74] La materia è santificata dapprima nel corpo di Cristo ipostaticamente unito al Verbo, ma poi ad un raggio più ampio, tanto che egli può esclamare: «Io venero la materia (...) nella misura in cui è piena di energia e di grazia, divine».[75] Inclusa nel mistero di Cristo, la materia diviene luogo di mediazione salvifica. Il principio in sé vero non viene, purtroppo, presentato nelle necessarie differenziazioni; il corpo di Cristo, infatti, non è da collocarsi sullo stesso piano di una realtà materiale, quale l'icona.

73. Cf BOBRINSKOY B., *L'icône sacrement du Royaume*, in BOESPFLUG F., – LOSSKY N., *o. c.*, 370-371. L'Autore coglie tre modalità della sacramentalità dell'icona. 1. Nel suo *divenire*: il dinamismo dello splendore dell'icona interiore è prodotto dallo Spirito S., che riproduce l'immagine interiore eterna sul pennello del pittore. 2. Nella sua *permanenza*: l'icona acquista un'esistenza sacramentale permanente, "oggettiva"; essa è «pervasa di energia divina e di grazia» (cf GIOVANNI DAMASCENO, *Difesa delle immagini sacre* I,16). «Questa funzione energetica o santificante (e dunque pneumatologica) dell'icona, afferma l'Autore, è una delle caratteristiche fondamentali della venerazione delle icone nell'Ortodossia»; è un aspetto non privo di difficoltà per la teologia cattolica. 3. Nella sua *mediazione*: mediante l'intermediario dell'icona si instaura una vera relazione personale tra il credente e il personaggio rappresentato. L'Ortodossia non dimentica mai il ruolo diaconale dell'icona per l'avvento del Regno trinitario quaggiù» (cf *ivi*, 372-373). Cf anche CLÉMENT O., *La Chiesa ortodossa*, Brescia 1989, 88-92, trad. it. [originale in francese 1985, 3ª ed. (riveduta)].

74. *Difesa delle immagini sacre* I,16. Cf LIUZZI T., *Una teorica del simbolismo nella polemica anti-iconoclastica di Giovanni Damasceno*, in "Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia di Bari" 24 (1981) 31-71: l'influsso del *Corpus Dionysiacum* sulla teologia del Damasceno e la dialettica visibile-invisibile.

75. Cf *Difesa delle immagini sacre* II,14. Sul Damasceno cf la sintesi di FAZZO V., *I Padri e la difesa delle icone*, 448-451.

I principi del Damasceno sono entrati nei testi del concilio di Nicea II; del resto per quanto concerne il carattere cristologico dell'icona c'è una tradizione comune, che è quella, appunto esposta da lui in modo sistematico, adottata e formulata con precisione dogmatica in sede conciliare e riportata da Teodoro Studita.

c) *I fondamenti teologici dell'icona, dopo il Damasceno*

Il II concilio di Nicea (787)

Un antecedente: il concilio iconoclasta di Hieria nel 754. A Leone III succede il figlio Costantino V Copronimo (741-775), più deciso iconoclasta del padre. Teologo, come alcuni suoi predecessori, scrive più trattati teologici (ci rimangono solo frammenti) destinati a fornire argomenti per il concilio iconoclasta, da lui progettato. La discussione con Costantino V si muove sul piano cristologico. Infatti, poiché per lui l'immagine non è simile, ma consustanziale al Prototipo, non è possibile raffigurare la persona di Cristo: per gli iconoclasti l'icona del Figlio equivale ad un idolo. L'unica immagine possibile per essi, in quanto consustanziale al Prototipo, è l'eucaristia.[76] In tal modo Costantino V spinge la cristologia iconoclasta su concezioni monofisite.

Egli riunisce il concilio iconoclasta nel 754 (10 febbraio-8 agosto) a Hieria con la partecipazione di 338 vescovi, tutti di fede iconoclasta. Il dilemma capzioso degli iconoclasti, legato alla definizione del concilio di Calcedonia (451), secondo cui le due nature in Cristo sono unite *senza confusione* e *senza separazione*, si articola in modo alternativo. Gli iconoduli, cioè, vengono identificati con i nestoriani, se nell'immagine dividono l'umanità di Cristo dalla sua divinità, con la separazione delle due nature nella persona di Cristo. Si identificano, invece, coi monofisiti, se ritengono di dipingere in una immagine l'indivisibile unità sussistente della natura del Lógos, ammettendo così una *confusione* delle due nature.[77]

Il 27 agosto vengono rese note le definizioni conciliari contro il culto delle immagini sacre: sono scomunicati gli iconoduli e con essi Germano di Costantinopoli e Giovanni Damasceno. Inizia una vio-

76. Cf FEDALTO G., *Problemi cristologici nell'iconoclastia*, in "Bessarione" 4 [AA.VV., *La cristologia nei Padri della Chiesa*], Roma 1985, 11-26; GERO S., *Byzantine Iconoclasm during the Reign of the Leo III, with particular Attention to the Oriental Sources*, Louvain 1973; ID., *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Constatine V with particular Attention to the Oriental Sources* (= CSCO 384; Subsidia 42), Louvain 1977.

77. MEYENDORFF J., *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris 1969, 246.

lenta repressione contro gli ortodossi.[78] La vita religiosa dell'impero bizantino avrebbe subito una trasformazione completa, se la vittoria sull'iconodulia non fosse svanita con la sua morte. «Nel ricordo della posterità il violento governo di Costantino V venne considerato un'epoca di terrore spietato. Per secoli il suo nome venne ricordato con un odio inestinguibile e dopo la restaurazione dell'ortodossia la sua salma venne allontanata dalla chiesa dei santi Apostoli».[79]

Il II concilio di Nicea (787), VII ecumenico, composto di circa 350 vescovi e presieduto dal patriarca bizantino Tarasio, nominato dall'imperatrice Irene, iconodula, annulla in otto sedute (24 sett.-23 ott.) le deliberazioni del concilio iconoclasta del 754, ne invalida gli argomenti, addotti in base alla Scrittura e alla tradizione ecclesiastica, contro il culto delle immagini. Esso, invece, definisce come dottrina di fede quanto segue: la rappresentazione figurata di Cristo, della Madre di Dio, degli angeli e dei santi è permessa; infatti, chi contempla tali rappresentazioni, è da esse stimolato alla memoria e all'imitazione dei prototopi rappresentati. Inoltre, si stabilisce che l'onore prestato alle icone (*proskynesis*) si riferisce al prototipo rappresentato e va distinto dall'adorazione (*latreia*), spettante a Dio solo. Verso i vescovi già iconoclasti, si dovrà usare mitezza a condizione che siano pentiti. Nell'ottava e ultima seduta, cui partecipano Irene e suo figlio, firmano oltre 300 vescovi con in testa i due legati papali.[80]

Aspetti teologico-dottrinali della definizione (*oros*):

In *primo* luogo, vi è contenuto l'argomento della *tradizione* e si riporta il Simbolo niceno-costantinopolitano. La tradizione, che la Chiesa ha ricevuto e che deve trasmettere come realtà viva, "milieu" mediante il quale lo Spirito Santo agisce e resta presente nella Chiesa, comprende anche la pittura delle icone. Agli iconoclasti, che vedono proprio in queste una degenerazione del cristianesimo del tutto spirituale delle origini, il concilio presenta un concetto di tradizione come interpretazione della verità organica, fedele al presente e al passato.

In *secondo* luogo, viene respinta l'accusa di idolatria nei confronti della venerazione delle immagini, in base a due argomenti cristolo-

78. Cf ALEXANDER P.J., *Religious persecution and resistence in the Byzantine Empire of the eigt and ninth Centuries: metods and justifications*, in "Speculum. A Journal of medieval Studies" 52 (1977) 242-246; sulla resistenza, 246-253; trionfa il "dogma teocratico", che coarta le funzioni della Chiesa, 264.

79. OSTROGORSKY G., *Storia dell'impero bizantino*, Torino 1968, 159, trad. it. [originale in tedesco 1963].

80. JEDIN H., *Breve storia dei concili. I ventun concili ecumenici nel quadro della storia della Chiesa*, Roma / Brescia 1989[8], 49.

gici, di cui il primo è che Cristo stesso ci ha liberato dall'idolatria. Le icone, al pari dei vangeli, sono finalizzate all'annuncio che il Verbo si è incarnato. Parola e immagine si completano: la Parola divina è ora udibile nella parola umana e visibile nella forma umana. L'icona esprime nell'immagine le parole annunciate dal Vangelo.[81] Il secondo argomento si basa sulla sostanziale differenza tra l'icona di Cristo e gli idoli, pur nei possibili accostamenti: il culto mediante le icone, come il Vangelo, ha per oggetto Cristo, mentre il culto degli idoli ha per oggetto i demoni.

In *terzo* luogo, passando alla difesa delle immagini sacre, si afferma che esse fanno parte della tradizione della Chiesa, sono una conferma della reale incarnazione del Verbo e perciò, recita la definizione, «noi definiamo con ogni accuratezza e diligenza che, a somiglianza della preziosa e vivificante Croce, le venerande e sante immagini, sia dipinte che in mosaico, di qualsiasi altra materia adatta, debbono essere esposte nelle sante chiese di Dio, nelle sacre suppellettili e nelle vesti, sulle pareti e sulle tavole, nelle case e nelle vie; siano esse l'immagine del Signore e Dio e Salvatore nostro Gesù Cristo o quella della immacolata Signora nostra, la santa Madre di Dio, degli angeli degni di onore, di tutti i santi e pii uomini. Infatti, quanto più continuamente essi vengono visti nelle immagini, tanto più quelli che le vedono sono portati al ricordo e al desiderio di coloro che esse rappresentano e a tributare ad essi rispetto e venerazione. Non si tratta, certo, secondo la nostra fede, di un vero culto di *latria*, che è riservato solo alla natura divina, ma di un culto simile a quello che si rende all'immagine della preziosa e vivificante croce, ai santi evangeli e agli altri oggetti sacri, onorandoli con l'offerta d'incenso e di lumi, com'era uso presso gli antichi. L'onore reso all'immagine, infatti, passa a colui che essa rappresenta».[82] Chi venera l'immagine, onora la persona, che essa rappresenta.[83]

In *quarto* luogo, infine, i quattro anatemi precisano: Cristo può essere circoscritto (*perigraptos*) secondo l'umanità; anche i racconti evangelici possono venire rappresentati; le immagini del Signore e dei santi devono venire salutate; si deve conservare ogni tradizione ecclesiastica, sia scritta che non scritta.

Notiamo come, nell'intenzione del concilio, un'icona autentica può servire di critica sociale per tutti i tempi, come critica dell'avidità e

81. SCHÖNBORN C., *L'icona di Cristo*, 181.
82. ALBERIGO G. (ed.), *Decisioni dei concili ecumenici*, Torino 1978, 203-204.
83. BASILIO di Cesarea, *Sullo Spirito Santo* 18,45. Sul contenuto teologico del concilio Nicea II, cf AMATO A., *Gesù il Signore. Saggio di cristologia* (= Corso di teologia sistematica 4), Bologna 1993³, 274-275; bibliografia: pp. 286-287.

dell'avarizia, dell'adulterio e della lussuria.[84] «Questo concilio ha anche utilizzato l'icona per difendere il diritto degli illetterati a conoscere e a esprimere la loro fede, e a partecipare pienamente alla vita della comunità; questo bisogno permarrà sempre nelle società umane. L'icona è un libro aperto per la gente senza cultura».[85]

Nel testo, inoltre, sopra citato di Basilio, della cui definizione il concilio s'appropria, sta l'enuciazione del principio per la soluzione della complicata controversia sulle immagini sacre. Sarà merito di Niceforo e di Teodoro Studita costruire su di esso una teologia dell'icona.

La teologia dell'icona

Niceforo di Costantinopoli (750-829). La ripresa dell'attacco iconoclasta nell'813 da parte dell'imperatore Leone V, l'armeno (813-820), contrariamente a quanto era avvenuto al concilio iconoclasta del 754, trova i migliori teologi tra i difensori delle icone. Tra questi eccelle, oltre Teodoro Studita, Niceforo, che, come il suo predecessore Germano, preferì nell'813 l'esilio. Egli confuta Eusebio di Cesarea, contrario alle immagini, e l'imperatore Costantino V Copronimo (741-775), che a lui si rifà.

In primo luogo, è in gioco il concetto di *incircoscribilità* (*aperigrapsia*), da essi sostenuta. Niceforo applica il concetto all'umanità glorificata di Cristo dopo la sua risurrezione: «Il corpo di Cristo è ora divenuto incorruttibile ed ha ereditato l'immortalità. Dove sta dunque ciò che può essere circoscritto?».[86] Non è improbabile che egli applichi tale concetto anche all'umanità di Cristo prima della risurrezione. Niceforo precisa che dipingere non equivale a circoscrivere: «è *circoscritto* (*perigrapton*), secondo il luogo e l'inizio, ciò che è iniziato a essere nel tempo. In questo senso si dice, quindi, che sono *circoscritti* gli angeli o le anime umane (...); *circoscritto* secondo la comprensione, è ciò che viene colto dall'intelletto e dalla ragione (...); *incircoscritto* (*aperigrap-*

84. Cf SAHAS D.J., *Icon and Logos: Sources in Eighth-century Iconoclasm*, Toronto 1986, 171-172.
85. SAHAS D., *Icône et anthropologie chrétienne. La pensée de Nicée II*, in BOESPFLUG F., – LOSSKY N. (edd.), *o. c.*, 448. Cf GIOVANNI DAMASCENO, *Difesa delle immagini sacre* I,17: «Ciò che è il libro per coloro che conoscono la scrittura, questo è l'immagine per gli illetterati». Su ciò cf GREGORIO MAGNO, *Ep.*, XI, 10 [XI, 13 in PL 77] *al vescovo Sereno* di Marsiglia (cf FAZZO V., *o. c.*, 429). Damasceno continua: «e ciò che è la parola per l'udito, questo è anche l'immagine per la vista: e a lui noi pensiamo mentalmente», *o. c.*, I,17. Il tema del rapporto tra il senso dell'udito e il senso della vista era già stato trattato nella retorica classica almeno dal sec. V a.C.
86. *Antirretico* III,38. Sul patriarcato di Niceforo in rapporto alla venerazione delle immagini cf ALEXANDER P.J., *The Patriarch Nicephorus of Constantinople. Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Byzantine Empire*, Oxford 1958.

ton) è solo ciò che non ha nulla di comune con tutto questo».[87] La conclusione è che l'*icona non circoscrive*, ma *scrive*, non mediante parole, ma con colori.

In secondo luogo, Niceforo procede nella sua spiegazione *nel distinguere tra immagine naturale* (il figlio è immagine del Padre) e *immagine artificiale* (l'icona), che egli così definisce: «L'immagine artificiale è simile all'archetipo ed esprime mediante la somiglianza l'intera forma visibile di colui che raffigura, pur restando essenzialmente diversa da questo in forza della diversità della materia. Ovvero, l'immagine (artificiale) è una imitazione dell'archetipo in forza della diversità dell'essenza (...). Infatti, se non si differenzia in nulla dall'archetipo, non è un'immagine, ma l'archetipo stesso».[88] Se il Damasceno non distingue tra immagine naturale e immagine artificiale, ritenendo, perciò, che la differenza tra immagine e archetipo deriva da un grado diverso di partecipazione all'essere dell'archetipo da parte dell'immagine, Niceforo, invece, può ora provare meglio che l'icona, in quanto immagine artificiale, si distingue per essenza dal suo archetipo. Egli fa ciò, mediante la categoria aristotelica della *relazione*: «Infatti, immagine e archetipo si richiamano a vicenda (...), e anche se una volta scompare l'archetipo, la relazione continua a sussistere».[89] Si tratta di una *relazione di somiglianza* e se c'è una certa identità tra immagine e modello, questa si verifica a livello di forma e di somiglianza, non di essenza, né di partecipazione all'essere.[90]

In terzo luogo, il *corpo risuscitato e glorioso di Cristo*, anche se ormai incorruttibile, continua ad essere *corporeo*, perciò rappresentabile per mezzo della sua umanità reale, anche in forme e colori.

Teodoro Studita (759-826). «Se l'insegnamento di Giovanni Damasceno costituisce il fondo teologico, su cui si appoggia il VII concilio ecumenico, quello di Teodoro Studita costituisce il commento del concilio. Egli è colui che ci permette di meglio concepire lo spirito e la teologia del II concilio di Nicea».[91] L'iconologia di Teodoro, abate del monastero di Studion a Costantinopoli, è centrata nella persona di Cristo.

Questa è colta, *anzitutto*, alla luce del principio secondo cui «l'icona di qualcuno rappresenta non la sua natura, bensì la sua persona».[92] Infatti, contrariamente al principio platonico, secondo quello aristotelico seguito da Teodoro, l'universale sussiste solo nei singoli indivi-

87. *Cf Antirretico* II,12.
88. *Cf ivi*, I,28.
89. *Cf ivi*, I,16.
90. Cf SCHÖNBORN C., *o. c.*, 188.
91. SCOUTERIS C., *La persone du Verbe Incarné*, in BOESPFLUG F., – LOSSKY N. (edd.), *o. c.*, 123.
92. *Antirretico* III,I,34.

dui concreti, di cui l'icona fissa appunto le peculiari qualità diffenziate (*circoscrizione*). Applicando il principio aristotelico a Cristo, ne deriva, che egli, benché sia Dio, si differenzia in quanto uomo da tutti gli altri uomini mediante le personali o ipostatiche qualità proprie: «[La natura umana di Cristo] riceve (...) la sua esistenza nella persona del Logos (...) e diviene visibile e circoscrivibile individualmente nella persona del Logos».[93] La fede afferma che la persona divina del Figlio è divenuta visibile e circoscritta nei tratti personali del volto di Gesù uomo.

Una *seconda* connotazione del pensiero di Teodoro, circa l'icona, lo situa al polo opposto del Damasceno, che tendeva ad avvicinare il più possibile l'icona, veicolante la grazia, all'archetipo; Teodoro, invece, spiegando in che senso la persona raffigurata sia presente nell'icona, afferma che «il modello archetipo è presente nell'icona a causa della *somiglianza* della persona».[94] Nell'icona il corpo raffigurato è presente non secondo la sua natura, ma secondo la relazione; si tratta «soltanto di una *partecipazione di relazione*, perché tutte queste cose (icona, croce, ecc.) hanno parte alla grazia e alla gloria di Dio».[95] Giovanni Damasceno ammetteva nell'icona un'energia divina, che la santifica in modo naturale, mentre Teodoro ritiene che la relazione con la realtà rappresentata non è di ordine *sacramentale*, ma solo *di ordine intenzionale di somiglianza*.

Un *terzo* punto è importante nell'iconologia di Teodoro, ossia il *ruolo dell'icona nella vita contemplativa*. L'icona per lui non lascia intravedere la visione vera e propria, «l'archetipo e l'immagine non sono la stessa cosa, perché quello è la verità, questa l'ombra»:[96] è come la luce del sole rispetto alla luce della luna. Non per questo la funzione dell'icona è da sottovalutare, perché la visione spirituale, cui essa ci conduce, ha il medesimo oggetto dell'icona stessa: il Verbo incarnato, anzi il Signore risorto nella sua corporeità glorificata. L'imperfezione dell'immagine sta nel fatto che essa non ci mostra Cristo *in persona*, ma solo *in immagine*. Egli cerca di fondare più teologicamente che il Damasceno questa affermazione: tra Cristo e la sua icona, c'è qualcosa di identico e di comune, e qualche cosa di diverso al tempo stesso. «Il prototipo e l'icona sono un'unica realtà in ciò che concerne

93. Cf *ivi*, III,I,22.
94. Cf *ivi*, II,III,1. Cf THÜMMEL H. G., *Positionen im Bilderstreit* (= Studia Byzantina II), Internationalen Byzantinisten Kongress, Bucarest 1971, ed. da IRMSCHER J., – NAGEL P. (= Berliner Byzantinische Arbeiten 44), Berlin 1973, 177-191: posizioni divergenti del Damasceno e di Teodoro Studita circa l'insegnamento sulle immagini. L'insegnamento del primo è improntato al neoplatonismo, quello del secondo ad Aristotele.
95. Cf *Antirretico* I,12.
96. Cf *ivi*, I,12.

la rassomiglianza ipostatica, ma essi sono due realtà per ciò che concerne la natura».[97] L'icona non è identica a ciò che essa rappresenta, ma essa è associata al prototipo, in quanto lo rappresenta. «Venerare l'icona non corrisponde a venerare la sua essenza, ma venerare l'impronta del prototipo che è rimasta segnata in essa».[98] Sebbene la materia dell'icona non sia venerabile, l'icona lo è a motivo della persona che essa rappresenta. È quanto già Basilio aveva affermato: «l'onore reso all'icona va al suo prototipo».[99] La venerazione, poi, delle icone è visibile e spirituale insieme: nell'icona, visibile raffigurazione di Cristo, è venerato in modo spirituale il suo mistero. Del resto, se Dio si è incarnato, significa che la contemplazione per un cristiano non può essere unicamente spirituale, essa deve, invece, ripercorrere la via che Dio stesso ha fatto per giungere fino a noi.[100] «L'icona definisce uno spazio di comunicazione visuale e spirituale, dove lo sguardo contemplatore incontra per mediazione la presenza di Dio più intimo allo spirito che lo spirito stesso (...). L'icona diviene una specie d'interlocutore, in forza del quale la preghiera si sostiene nella reiterata esperienza d'una visione reciproca (...). L'icona scompare come opera d'arte per rimanere puramente sguardo. Essa è anche parola».[101] In realtà, «l'immagine dipinta è per noi una luce santa, un memoriale salutare che ci mostra Cristo nella nascita, nel battesimo, che compie miracoli, sulla croce, nel sepolcro, risorto e ascendente al cielo. In tutto ciò noi non veniamo ingannati, come se tutto questo non fosse accaduto. La visione, infatti, viene in aiuto alla meditazione spirituale, cosicché, mediante le due, la nostra fede nel mistero della salvezza viene rafforzata».[102] E questa via è comune a tutti, ai semplici cristiani e ai cristiani perfetti; perché è la via della condiscendenza di Dio verso di noi, il segno più chiaro dell'economia salvifica.

A conclusione, possiamo affermare che Giovanni Damasceno è il primo a proporre una vera sintesi della teologia dell'icona; ciò che in lui è ancora poco precisato o implicito lo troviamo determinato, espresso e completato, oltre che nel concilio Niceno II, nei teologi dell'icona successivi a lui, specie in Niceforo e in Teodoro Studita.

97. Cf *ivi*, III,IV,1.
98. Cf *ivi*, III,III,2.
99. *Lo Spirito Santo* 18.
100. Cf SCHÖNBORN C., *L'icona di Cristo*, 206.
101. MINAZZOLI A., *«Imago» / «Icona»: esquisse d'une problématique*, in BOESPFLUG F., – LOSSKY N. (edd.), *o. c.*, 315.
102. *Confutazione e rovesciamento dei poemi empi* 10.

Il suo valore rimane, comunque, per gli aspetti sopra descritti, indiscusso, specie per aver posto le basi teologiche della venerazione delle immagini cristiane.[103]

FONTE DELLA CONOSCENZA

Dedicato a Cosma, vescovo di Maiuma, quindi posteriore al 743, è una specie di *summa* del sapere filosofico e teologico. Non rispecchia il pensiero personale dell'Autore, ma è una sintesi sistematica delle dottrine degli antichi filosofi e Padri. È diviso in tre parti:

1. *Capitoli filosofici* (sono 68): esposizione dei concetti filosofici necessari al teologo, ossia la *dialettica.*

2. *Libro delle eresie*, in 100 capitoli: una specie di storia della teologia, dedotta specialmente da Epifanio e Teodoreto.

3. *Esposizione della fede ortodossa*, in 100 capitoli: manuale di dogmatica, non in disuso a tutt'oggi in oriente. In occidente fu adoperato da Pietro Lombardo ed esercitò un notevole influsso sulla teologia medievale. I latini lo suddivisero in 4 libri, probabilmente in corrispondenza ai 4 libri delle *Sentenze* di Pietro Lombardo: 1°. Dio uno e trino; 2°. La creazione; 3°. L'incarnazione e la redenzione; 4°. I sacramenti, il culto delle reliquie e delle immagini, il canone della Scrittura, ecc.

Riportiamo il *Prologo*, in cui l'Autore espone la divisione di tutta l'opera e il capitolo 16, sul culto delle immagini, appartenente al libro 4 della parte 3, cioè dell'*Esposizione della fede ortodossa.*

La divisione dell'opera[1]

Nel *Prologo* l'Autore dopo aver dichiarato di essersi messo a scrivere per comando del suo ex confratello monaco Cosma, ora vescovo di Maiuma, espone

103. Dopo il Concilio di Nicea II, che annulla le decisioni del concilio iconoclasta del 754 e ristabilisce il culto delle immagini, l'iconoclastia ritorna ad essere la dottrina ufficiale dell'Impero con Leone V, l'armeno (813-820) e con Teofilo (829-842). Ne nasce una persecuzione, non feroce, né continua, ma diretta specie contro i monaci di Studion. Ad essa segue la restaurazione del culto delle immagini per iniziativa dell'imperatrice Teodora col sinodo di Costantinopoli dell'843. Questo sinodo viene ancor oggi commemorato nelle chiese ortodosse, la prima domenica di quaresima, con l'appellativo di *Festa dell'Ortodossia.* Esso rappresenta per la Chiesa d'Oriente la fine dei concili ecumenici e il preludio della Chiesa bizantina medievale, cf OBOLENSKY D., in KNOWLES M. D., – OBOLENSKY D., *Il medioevo*, 2. *Nuova Storia della Chiesa*, Torino 1973², 110-111; OSTROGORSKY G., *o. c.*, 178-202; DUCELLIER A., *o. c.*, 153; BECK H.-G., in KEMPF F. et alii., *o. c.*, 58-64.

1. Le citazioni bibliche dei testi antologici sono tratte da *La Bibbia di Gerusalemme*, che ha adottato il testo dell'*editio princeps* del 1971 della CEI.

la divisione dell'opera e spiega il carattere proprio di questa e dei suoi scritti, che sono sintesi delle dottrine dei migliori maestri.

Prima parte: Dialettica o capitoli filosofici (*Dial.*, prol.)

Inizierò esponendo quello che di meglio è stato detto dai filosofi greci, poiché so che, se c'è in loro qualcosa di buono, esso viene dall'alto, quale dono di Dio agli uomini: *ogni buon regalo e ogni dono perfetto viene dall'alto e discende dal Padre della luce.*[2] Al contrario tutto ciò che è opposto alla verità è invenzione tenebrosa dell'errore di Satana e opera d'uno spirito perverso. E così, come disse l'illustre teologo Gregorio [Nazianzeno], imitando il costume dell'ape, io raccoglierò tutto quello che può servire alla verità, cercando salvezza dagli stessi nemici, ma avrò cura di escludere tutto quello che è cattivo ed appartiene alla falsa scienza.

Seconda parte: Libro delle eresie (*Dial.*, prol.)

Nel secondo libro esporrò le chiacchiere delle eresie, odiose a Dio, affinché, conoscendo la falsità, ci teniamo più stretti alla verità.

Terza parte: Esposizione della fede ortodossa (*Dial.*, prol.)

Infine, con l'aiuto di Dio e la sua grazia, esporrò la verità che distrugge l'errore e dissipa la menzogna; essa s'adorna e s'abbellisce, come d'aurei ornamenti, delle ispirate parole dei profeti, di quei pescatori che furono istruiti da Dio stesso (gli Apostoli), dei pastori e maestri, portatori di Dio. Lo splendore di questa verità rischiara con i suoi raggi tutti coloro che s'avvicinano con l'anima pura e lontana da torbidi pensieri.

Come dicevo, io non porterò nulla di mio. Raccoglierò come mi sarà possibile, tutto quello che fu elaborato da esperti maestri e ne farò un'esposizione sintetica, per rispondere in tutto ai vostri desideri. Quindi vi prego, o venerati Padri in Dio, di volere scusare me, che non ho fatto altro che obbedire ai vostri comandi; e in premio della mia obbedienza, vi supplico di darmi il soccorso delle vostre preghiere.

2. *Gc* 1,17.

Esposizione della fede ortodossa[3]

Nell'uomo v'è l'immagine di Dio (*Expos.*, IV,16)

Siccome alcuni ci biasimano, perché adoriamo e onoriamo le immagini del Salvatore, della nostra Signora e degli altri santi e servi di Cristo, io vorrei che essi comprendessero che Dio, al principio, creò l'uomo a sua immagine. Perché noi ci veneriamo[4] l'un l'altro, se non perché siamo stati fatti ad immagine di Dio? Infatti, come afferma il beato Basilio, così versato nelle cose divine, l'onore reso all'immagine ricade sul prototipo.[5] Il primo esemplare è colui che è rappresentato dall'immagine e del quale si ritrae la figura. Perché il popolo di Mosè, prostrato intorno al tabernacolo lo adorava? Perché esso era l'immagine e la figura delle cose celesti, molto più che tutta la creazione. Disse dunque Dio a Mosè: *Guarda ed eseguisci secondo il modello che ti è stato mostrato sul monte.*[6] E i cherubini, che coprivano il propiziatorio con la loro ombra, non erano forse opera di mano umana? E che diremo del famosissimo tempio di Gerusalemme? Non era forse stato costruito dalle mani e dall'arte degli uomini?

Sono proibite le sculture dei pagani, come lo sono i loro sacrifici (*Expos.*, IV,16)

Certamente la Scrittura condanna coloro che adorano simulacri scolpiti, come condanna anche coloro che sacrificano ai demoni. I pagani immolavano sacrifici, i Giudei immolavano sacrifici; ma i pagani ai demoni, i Giudei invece al vero Dio. Quindi i sacrifici dei pagani erano respinti e condannati, quelli dei giusti invece erano graditi a Dio. (*Noè*), dice la Scrittura, *offrì olocausti sull'altare. Il Signore ne odorò la soave fraganza,*[7] cioè accolse il profumo dei buoni sentimenti di Noè verso di lui. Così pure sono condannate e proibite dalla Scrittura le sculture dei pagani, perché sono simulacri di demoni.

3. Presentiamo dal libro IV, il c. 16, che è tratto dalla parte terza della *Fonte della conoscenza*, ossia dall'*Esposizione della fede ortodossa*.
4. In greco è *proskunoumen*, adoriamo.
5. Il prototipo è il primo esemplare: cf BASILIO, *Lo Spirito Santo* 18.
6. *Es* 25,40.
7. *Gen* 8,20-21.

Le immagini non erano in uso nell'AT. Loro scopo nel NT (*Expos.*, IV,16)

Inoltre chi potrebbe rappresentare in figura Dio invisibile, incorporeo, che non può essere né conosciuto, né raffigurato? Sarebbe il colmo della pazzia e dell'empietà il pretendere di rappresentare con una figura la divinità. Perciò nell'AT non erano in uso le immagini. Ma Dio, per la sua infinita misericordia, si è fatto veramente uomo per la nostra salvezza, e non è solo apparso in figura d'uomo, come ad Abramo e ai profeti, ma si è fatto davvero uomo realmente ed ha abitato sulla terra e conversato con gli uomini, ha compiuto miracoli, ha sofferto, fu crocifisso, risorse e salì al cielo. Tutte queste cose accaddero realmente e gli uomini le videro e le scrissero, a ricordo e ad ammaestramento di coloro che non erano stati presenti. E così anche noi, che non abbiamo visto il Salvatore, ne sentiamo parlare e crediamo e siamo partecipi delle sue benedizioni. Ma siccome non tutti sanno leggere, oppure hanno il tempo di fare delle letture, i Padri pensarono di riprodurre i fatti più importanti in immagini, come in ricordo sintetico.

Il crocifisso (*Expos.*, IV,16)

Accade infatti spesso che, mentre non pensiamo affatto alla Passione del Signore, vedendo l'immagine di Cristo crocifisso, ci viene alla memoria la salutare Passione e cadiamo in ginocchio per adorare non certo la materia, ma colui che è rappresentato; precisamente come non rendiamo omaggio alla materia, di cui è fatto il vangelo o al legno, di cui è fatta la croce, ma bensì a colui che vi è rappresentato. Se non fosse così, non ci sarebbe differenza tra una croce qualunque e quella che ci raffigura il Signore.

Le immagini della Madre di Dio e dei santi. Culto tradizionale (*Expos.*, IV,16)

Così pure per quello che riguarda la Madre di Dio. L'onore che noi le tributiamo risale a colui che in lei si è incarnato. Similmente, vedendo rappresentate le belle gesta dei santi, noi ci sentiamo stimolati alla fortezza, allo zelo, all'imitazione delle loro virtù e diamo gloria a Dio. Infatti, come abbiamo detto, l'onore che rendiamo ai migliori

nostri compagni nel servizio di Dio, testimonia il nostro attaccamento al comune padrone e anche l'onore che noi rendiamo all'immagine risale al modello. È questa una tradizione non scritta, come lo è anche quella di pregare rivolti ad oriente, d'adorare la croce e molte altre simili.

L'episodio di Abgar[8] (*Expos.*, IV,16)

Si racconta anche questo episodio. Abgar, re di Edessa, aveva mandato un pittore, perché gli dipingesse l'immagine del Salvatore. Ma siccome il pittore non ci riusciva per lo splendore che emanava da quel volto, il Signore stesso applicò al proprio divino volto una tela e vi lasciò impressa la sua immagine e la mandò poi ad Abgar per soddisfare il suo desiderio.

Vi sono molte cose che gli apostoli ci hanno tramandato senza scriverle come lo attesta Paolo, l'Apostolo delle genti: *[Ora vi preghiamo, fratelli,], di non lasciarvi così facilmente confondere e turbare, né da pretese ispirazioni, né da parole, né da qualche lettera fatta passare come nostra, quasi che il giorno del Signore sia imminente.*[9] E nella lettera ai Corinti: *Vi lodo poi perché in ogni cosa vi ricordate di me e conservate le tradizioni così come ve le ho trasmesse.*[10]

DIFESA DELLE IMMAGINI SACRE

Il Damasceno scrisse tre discorsi a favore delle immagini cristiane ed essi hanno per titolo d'insieme *Discorsi apologetici contro coloro che calunniano le sante immagini.* I primi due furono composti nel 730/731 e il terzo dopo il 730, data dell'anatema da parte dei vescovi d'Oriente contro l'imperatore Leone III. Il primo è rigorosamente apologetico, il secondo è volutamente in forma più accessibile al popolo cristiano e il terzo, più sviluppato, contiene le argomentazioni dell'Autore e i testi degli scrittori precedenti.

Il contenuto dei tre *Discorsi* si articola in base a tre tematiche principali. La prima tematica è quella *scritturistica*: mediante l'interpretazione storico-letterale e tipologica dimostra che la costruzione e il culto delle immagini non sono in disaccordo coi testi dell'AT e del NT. La seconda tematica è quella

8. L'episodio è narrato da Evagrio di Epifania o *Scolastico*, storico del VI secolo (Epifania di Siria ca. 537 – Antiochia dopo 594), autore di una *Storia Ecclesiastica* in 6 libri, che abbraccia il periodo dal 431 al 594, a prosecuzione delle *Storie* di Socrate, Sozomeno e Teodoreto, cf LEANZA S., s. v. *Evagrio di Epifania*, in DPAC I, 1311-1312. L'episodio di Abgar è narrato nel lib. 4, c. 27.

9. 2 *Ts* 2,2.

10. *1 Cor* 11,2.

delle *realtà cristiane*: la costruzione e il culto delle immagini cristiane sono in sintonia con i punti fondamentali del messaggio cristiano, i quali sono Dio uno-trino, il Verbo incarnato, il mondo angelico, l'universo sensibile, la Chiesa e i suoi sacramenti, l'uomo salvato, la mente umana con la sua conoscenza sensibile, la spiritualità dell'uomo. Il Damasceno struttura con ciò stesso una teologia delle immagini. La terza tematica è quella del concetto di *immagine* e delle *immagini*, che attraversano le prime due: in particolare le immagini di Cristo sono legate alla sua incarnazione e all'unione ipostatica, per cui egli risulta vero Dio e vero uomo; le immagini della Madre di Dio e dei santi attestano il valore della loro vita terrena, nella quale essi furono dimora dello Spirito Santo, divenendo così immagine di Dio e modello per gli altri cristiani.

Il Damasceno si rivela così esponente del realismo cristiano fondato sulla realtà storica della creazione del mondo da parte di Dio (contro il mondo delle ombre platonico e neoplatonico) e sulla realtà storica e ontologica dell'incarnazione del Verbo. Su questo sfondo si è svolta la spiritualità greco-bizantina e si deve muovere ogni spiritualità cristiana, situata tra due poli. «Da una parte, l'estremo ascetismo che sta ai confini con la condanna della materia, dall'altra parte, la materia occasionalmente piena della grazia e della potenza di Dio, che sta ai confini con la venerazione della materia per se stessa, per sua autonoma proprietà. Al di qua di ambedue le estrapolazioni, al di qua di ambedue gli sconfinamenti, Giovanni Damasceno è stato una di quelle poche grandi personalità che hanno saputo realizzare anche nella loro sofferta esperienza di vita l'equilibrata compresenza di questi due limiti estremi».[11]

Del nostro santo padre Giovanni Damasceno: discorso apologetico primo contro coloro che calunniano le sante immagini[12]

I passi dell'AT proibiscono solo di fare immagini intese a raffigurare direttamente la divinità (*De Imag. or.*, I,6-7)

6. Tu vedi bene che uno solo è il fine, e cioè che non si adori la creatura al posto del Creatore[13] e non si rivolga ad essa la venerazione, ma solo al Creatore. Perciò in ogni occasione la Scrittura aggiunge alla venerazione il culto. Infatti dice ancora: *Non avere altri dei di fronte a me. Non ti farai idolo né immagine alcuna di ciò che è lassù in cielo, né di ciò che è quaggiù sulla terra, né di ciò che è nelle acque sotto la terra. Non ti prostrerai davanti a quelle cose e non le servi-*

11. FAZZO V., *Introduzione*, a *Giovanni Damasceno, Difesa delle immagini sacre*, *o. c.*, pp. 19-20.
12. I testi antologici del *Discorso* I sono tratti dall'opera indicata nella precedente nota e vi si trovano alle pp. 35-89.
13. Cf *Rom* 1,25.

rai. Perché io il Signore tuo Dio sono un Dio geloso,[14] ed anche: *Anzi distruggerete i loro altari, spezzerete le loro stele e taglierete i loro pali sacri,*[15] (...) e dopo poco: *Non ti farai un dio di metallo fuso.*[16]

7. Tu vedi bene che la Scrittura proibisce la raffigurazione di immagini a causa dell'idolatria e perché è impossibile raffigurare Dio, che è incommensurabile, il non circoscritto, l'invisibile. *Infatti,* dice, *non avete visto il suo volto.*[17]

La realtà dell'incarnazione del Figlio di Dio è il motivo fondante il culto delle immagini sacre (*De Imag. or.*, I,8)

8. (...). Invece, a noi – per dirla teologicamente[18] – è stato dato di stare dalla parte di Dio, dopo aver fuggito l'errore della superstizione, di modo che conoscendo la verità serviamo solo a Dio e, avendo acquistato la maturità della conoscenza di lui, superiamo la fanciullezza e giungiamo allo stato di uomini compiuti:[19] perciò noi non stiamo più sotto il pedagogo,[20] ma abbiamo ricevuto da Dio la facoltà del discernimento[21] e ben sappiamo che cosa viene raffigurato da un'immagine e che cosa invece non è circoscritto da essa. *Infatti*, dice, *non avete visto il suo volto.*[22]

(...) È chiaro che, quando tu abbia visto che colui che è incorporeo è diventato uomo a causa tua, allora farai l'immagine della sua forma umana;[23] quando l'invisibile sia diventato visibile per la carne, allora raffigurerai l'immagine di lui che è stato visto; quando colui che nella sovrabbondanza della sua natura è senza corpo e senza figura, incommensurabile ed intemporale, quando colui che è immenso e sussistente nella forma di Dio, si sia invece ristretto alla misura ed alla grandezza, dopo aver preso la forma di schiavo, e si sia cinto della figura del corpo, allora riproduci la sua forma su di un quadro, ed esponi alla vista colui che ha accettato di essere visto. Di lui riproduci l'inesprimibile condiscendenza, la nascita dalla Vergine, il battesimo nel Giordano, la trasfigurazione sul Tabor, le sofferenze generatrici di immortalità, i miracoli-segni della sua divina natura che furono compiuti con virtù divina attraverso la virtù del corpo,[24] la croce salvatrice, la sepoltura, la risurrezione, l'ascesa al cielo. Tutte queste cose descrivi con la parola e con i colori.

14. *Dt* 5,7-9.
15. *Es* 34,13.
16. *Es* 34,17.
17. *Gv* 5,37.
18. L'Autore si riferisce a Gregorio Nazianzeno, cf p. 248, nota 2 [continuazione].
19. Cf *Ef* 4,13.
20. Cf *Gal* 3,25.
21. Viene introdotto il tema della libertà del cristiano, novità apportata da Cristo.
22. *Gv* 5,37.
23. Cf *Fil* 2,6-7.
24. Anche per Cristo l'intervento miracoloso deriva dalla divinità, non dalla corporeità.

L'immagine del Cristo è legata all'incarnazione, per la quale la natura divina e la natura umana si sono unite in un'unica persona sussistente (ipostasi) (*De Imag. or.*, I,16)

16. Nei tempi antichi Dio, incorporeo e senza forma, non poteva essere raffigurato sotto nessun aspetto; ma ora, poiché Dio è stato visto mediante la carne ed è vissuto in comunanza di vita con gli uomini, io raffiguro ciò che di Dio è stato visto. Io non venero la materia, ma il Creatore della materia, che è diventato materia a causa mia,[25] nella materia ha accettato di abitare e attraverso la materia ha operato la mia salvezza. Io non la onoro come Dio (...), anche se è vero che il corpo di Dio è Dio; esso, che attraverso l'unione secondo l'ipostasi, è diventato senza mutamenti ciò che è il Fattore che lo ha consacrato, ma è anche rimasto ciò che era per sua natura, e cioè una carne che ha avuto inizio e creazione ed è animata da un'anima razionale ed intelligente.

La materia non è in sé cattiva (*De Imag. or.*, I,16)

Inoltre, io onoro e tratto con venerazione anche tutta l'altra materia attraverso la quale è avvenuta la mia salvezza, poiché essa è piena di potenza e di grazia divina. O forse non è materia il legno della croce, esso è infinitamente felice e beato? (...) Non è materia l'inchiostro ed il santissimo libro dei vangeli? Non è materia la tavola vivificante che prepara per noi il pane della vita? Non sono materia l'oro e l'argento con cui si approntano le croci, patene e calici? E, prima di tutte queste cose, non sono materia il corpo e il sangue del Signore? E quindi, elimina il culto e la venerazione di tutte queste cose! Oppure concedi alla tradizione della Chiesa[26] anche la venerazione delle immagini santificate dal nome di Dio e degli amici di Dio, e per questo motivo adombrate dalla grazia dello Spirito Santo![27]

25. In Cristo la natura divina e la natura umana sono unite secondo l'ipostasi (ossia nell'unica persona divina del Verbo).
26. Sebbene la venerazione delle immagini cristiane risalga storicamente a non prima del secolo IV, Damasceno e, prima di lui, Germano di Costantinopoli, riteneva che fosse ancora più antica nella Chiesa.
27. *Adombrare*, come termine e come concetto, indica, all'interno del cristianesimo, un intervento particolare di Dio sulle singole realtà del mondo sensibile senza pregiudicare con ciò la distinzione fra i due ordini di realtà, divine e umano-terrene, cf FAZZO V., *Giovanni Damasceno. Difesa delle immagini sacre*, p. 47, nota 93.

Non accusare la materia! Fra le cose che provengono da Dio nulla è spregevole: questo invece è un pensiero dei Manichei. È disonorevole solo ciò che non ha avuto causa da Dio, ma anzi è nostra invenzione, per libero spostamento da ciò che è secondo natura e per deviazione della volontà, e cioè il peccato (...).

L'immagine è il libro degli illetterati (*De Imag. or.*, I,17)

17. Ed anche, io dico, noi esponiamo dovunque con mezzi sensibili la figura proprio di lui, l'incarnato Verbo di Dio, e santifichiamo il primo dei nostri sensi (giacché la vista è il primo dei sensi) così come santifichiamo anche l'udito con le parole: l'immagine infatti è una memoria. Ciò che è il libro per coloro che conoscono la scrittura, questo è l'immagine per gli illetterati,[28] e ciò che è la parola per l'udito, questo anche è l'immagine per la vista: e a lui noi pensiamo mentalmente.

Venerazione all'immagine dei santi (*De Imag. or.*, I,21)

21. Noi raffiguriamo Cristo, Re e Signore, senza privarlo delle sue milizie: infatti esercito del Signore sono i santi. Il re terreno privi se stesso delle sue proprie milizie, e poi ne privi il suo re e Signore.[29] Deponga la porpora e il diadema, e poi allontani la venerazione di coloro che hanno vinto contro il tiranno ed hanno dominato le passioni.

Se gli amici di Cristo sono destinati ad essere eredi di Dio, coeredi di Cristo e partecipi della gloria e del Regno di Dio, come essi possono non essere compartecipi della sua gloria sulla terra? *Non vi chiamo più servi – dice Iddio –, ma vi ho chiamato amici.*[30] Li priveremo, dunque, dell'onore attribuito a loro dalla Chiesa? (...) Se tu non veneri l'immagine, allora non venerare neanche il Figlio di Dio *che è immagine del Dio invisibile,*[31] immagine vivente e impronta.

Io venero l'immagine di Cristo in quanto Dio incarnato, l'immagine della Madre di Dio, Signora di tutti, quale madre del Figlio di Dio, e l'immagine dei santi in quanto amici di Dio, i quali fino al sangue hanno combattuto il peccato,[32] hanno imitato Cristo con il versamento del loro sangue per lui, che ha effuso il suo sangue per loro,

28. Motivo già presente prima del Damasceno: cf, ad esempio, GREGORIO MAGNO, *Ep.*, XI, 10 [XI,13 in PL 77] *al vescovo Sereno di Marsiglia*, e GERMANO di Costantinopoli, *Lettera al vescovo Tommaso di Claudiopoli*.

29. Il riferimento è all'imperatore Leone III.

30. *Gv* 15,15.

31. *Col* 1,15.

32. Cf *Eb* 12,4.

e sono vissuti seguendo le orme di lui.[33] Di questi io faccio in modo che siano dipinte le nobili azioni e le sofferenze, poiché per mezzo di esse io sono condotto alla santità e sono spinto all'ardente desiderio di imitarli. E queste cose io faccio attraverso il rispetto e la venerazione: «Infatti l'onore dell'immagine passa al prototipo»[34] dice il divino Basilio.

(...). Da quando il Verbo di Dio divenne carne, resosi simile a noi in tutto tranne il peccato[35] e senza confusione si mescolò alla nostra natura, da quando senza mutamenti egli divinizzò la carne attraverso l'inconfusa compenetrazione scambievole della sua divinità e della sua carne, da allora noi siamo stati realmente santificati. E da quando il Figlio di Dio e Dio egli stesso, pur essendo impassibile secondo la divinità, soffrì per ciò che egli si era aggiunto e pagò il nostro debito versando per noi un riscatto considerevole e degno di ammirazione (...), da allora noi siamo stati realmente liberati. Da quando (...) risorse dopo aver reso incorruttibile quella parte di nostra carne che egli si era aggiunto, noi siamo stati realmente resi incorruttibili. E da quando noi siamo stati generati per mezzo dell'acqua e dello Spirito,[36] da allora noi siamo stati realmente adottati a figli e siamo diventati eredi di Dio.[37] Da allora Paolo chiama santi coloro che credono.[38] Da allora noi non esercitiamo il pianto sulla morte dei santi, ma la festeggiamo.

Con i cc. 27-68 il Damasceno inizia una nuova tematica, riportando e commentando testi della Scrittura (c. 27), dei Padri e di scrittori cristiani (cc. 28-68) a sostegno dell'esistenza e del culto delle immagini cristiane. Ci limitiamo a riportare i passi, che ci sembrano più significativi. Il commento del Damasceno è finalizzato a segnalare l'aspetto in base al quale il testo si riferisce al problema delle immagini.

L'onore reso all'immagine si riversa sul prototipo
[Basilio, *Lo Spirito Santo* 18] (*De Imag. or.*, 35-36)

35. «Anche l'immagine del re è detta "re", eppure i re non sono due: (...). Infatti, come uno solo sono il comando e la potenza che ci governano, così anche la nostra proclamazione di lode è una sola e non di più, poiché l'onore reso all'immagine si riversa sul prototipo. E quindi ciò che l'immagine è per imitazione, naturalmente è colà il Figlio. E come nelle opere dell'arte c'è la somiglianza secondo la forma,

33. Cf *1 Pt* 2,21.
34. BASILIO, *Lo Spirito Santo* 18.
35. Cf *Eb* 4,15.
36. Cf *Gv* 3,5.
37. Cf *Rom* 8,17.
38. Cf *Rom* 1,7.

così nella natura divina che è semplice c'è l'unione nella comunione della divinità».

36. *Commento*: Se l'immagine del re è detta re, anche l'immagine di Cristo è detta Cristo, l'immagine del santo è detta santo, e la potenza non è divisa né la gloria è scissa in parti, ma anzi la gloria dell'immagine diventa gloria di colui che è raffigurato. I demoni temono i santi e fuggono la loro ombra: anche l'immagine è ombra ed io la costruisco come scacciatrice dei demoni.

I fatti storici sono presentati non solo dalla parola, ma anche dalla pittura silenziosa con l'imitazione
[Basilio, *Omelia* 19,2] (*De Imag. or.*, I,46-47)

46. «Poiché spesso sia gli storici, sia i pittori, descrivono eroiche azioni di guerra – gli uni adornandole con le parole, gli altri disegnandole sui quadri –, ambedue hanno anche spinto al valore molti uomini. Infatti quelle cose che la parola della storia presenta attraverso l'ascolto, le stesse sono presentate dalla pittura silenziosa con l'imitazione».

47. *Commento*: Quali parole possono essere più chiare di queste, per dimostrare che le immagini sono libri per gli analfabeti ed eloquenti araldi dell'onore dei santi, esse che con voce senza suono ammaestrano coloro che le guardano, e santificano la vista? Io non sono in possesso di libri, non ho tempo per leggere; soffocato dai pensieri come da spine mi reco nel comune luogo di cura delle anime, nella chiesa: lo splendore della pittura mi attira a guardare, come un prato essa mi rallegra la vista e insensibilmente infonde nell'anima la gloria di Dio. Io contemplo la fermezza del martire ed il premio delle corone, sono spinto all'emulazione da un sentimento ardente come fuoco, prostrandomi a terra presto venerazione a Dio attraverso il martire e ricevo la salvezza.

La croce e le figure dei santi nelle chiese sono libri aperti
[Leonzio di Neapoli di Cipro, *Discorso contro i Giudei* 3]
(*De Imag. or.*, I,56-57.67]

56. «(...). Volesse il cielo, ancora io dico, che anche tu avessi venerato ogni giorno Dio, il loro Signore! Perciò, quando tu vedi i figli dei cristiani che venerano la croce, sappi che essi rivolgono la venerazione al Cristo crocifisso e non al legno. Se essi prestassero culto alla

natura del legno, essi venererebbero in genere sia gli alberi che i boschi, così come tu, o Israele, un tempo li venerasti dicendo all'albero ed alla pietra: *Tu sei mio padre.*[39] Invece noi non diciamo questo alla croce e neanche alle figure dei santi: infatti non sono nostri dèi, ma bensí libri aperti che nelle chiese sono esposti allo sguardo di tutti e sono venerati a ricordo ed onore di Dio. E chi onora il martire, onora Dio a cui il martire diede testimonianza: chi venera l'inviato di Cristo, venera colui che lo ha inviato: e chi si prosterna alla Madre di Cristo, è chiaro che rivolge l'onore al figlio di lei. Nessuno, invero, è Dio eccetto che l'unico Dio, conosciuto e adorato nella Trinità e nell'unità».

57. *Commento*: Questi è fedele interprete delle parole del beato Epifanio (...).[40]

67. (...). Sí, o Signore, io venero ed abbraccio con ardente affetto tutto ciò che è tuo: la divinità, la potenza, la bontà, la misericordia verso di me, la condiscendenza, l'incarnazione, la carne. E come io ho paura di accostarmi al ferro ardente non a causa della natura del ferro, ma a causa del fuoco ad esso congiunto, così io venero la tua carne non per la natura della carne, ma per la divinità ad essa congiunta secondo l'ipostasi. Noi veneriamo le tue sofferenze. Chi vide mai venerata la morte, chi vide mai onorate le sofferenze? Ma realmente noi veneriamo la morte corporea del mio Dio e le sue sofferenze apportatrici di salvezza. Noi veneriamo la tua immagine: noi veneriamo tutto ciò che è tuo, i tuoi ministri, i tuoi amici e, prima di questi, tua madre, la Madre di Dio.

SULLA DORMIZIONE DI MARIA

Le tre omelie sulla *Dormizione (o assunzione) della Beata Vergine Maria* costituiscono una delle prime testimonianze della tradizione a riguardo dell'assunzione di Maria. La Bolla dogmatica *Munificentissimus Deus*, del 1 novembre 1950, per la definizione del dogma, cita un brano del c. 14 della seconda omelia, come vedremo. Le tre omelie furono pronunciate lo stesso giorno, quasi certamente il 15 agosto (giorno a Gerusalemme dedicato, già dal secolo v, alla "memoria" della Vergine e dal secolo seguente alla sua "dormizione"), verso il 740 nella basilica del Sepolcro della Vergine, nel Getzemani, sulle pendici del monte Oliveto, ove la tradizione indicava il luogo del sepolcro di Maria.

39. *Ger* 2,27.
40. Epifanio, vescovo di Salamina nell'isola di Cipro, era ritenuto, a torto, dagli iconoclasti avversario delle immagini cristiane.

Giovanni Damasceno ritiene che Maria sia realmente morta, sia stata sepolta nel Getzemani e poi sia stata risuscitata dal Signore, che anticipò per la Madre sua la risurrezione generale dei corpi. Egli fonda la necessità di questa risurrezione e assunzione al cielo sulle straordinarie prerogative di Maria: esenzione dal peccato, che la sottrae alla morte dovuta al peccato, verginità perpetua e maternità verginale: Vergine Madre del Verbo di Dio.

Seconda omelia[41]

Necessità teologica dell'assunzione di Maria
(*Hom. II in dorm. B. V. Mariae*, 14)

14. Poi il corpo viene portato al santissimo Getzemani; ancora baci e abbracci, ancora lodi e inni sacri, invocazioni e pianti: il sudore scorre a rivoli per l'angoscia e il rimpianto. E così il corpo santissimo è deposto nel monumento pieno di gloria e di magnificenza; da lì viene assunto, dopo tre giorni, alle dimore celesti.

Era necessario che questa sede degna di Dio, la sorgente non scavata dell'acqua del perdono, la terra non arata (che produce) il pane celeste,[42] la vigna non irrigata (che fa sbocciare) i grappoli dell'immortalità, l'olivo sempreverde e fruttifero della misericordia del Padre, non rimanesse imprigionata nelle cavità della terra. Ma come il corpo santo e puro, unito ipostaticamente – per il tramite di lei – al Logos divino, il terzo giorno risuscitò dal sepolcro, così anche costei doveva essere sottratta alla tomba e la Madre andava resa al Figlio; e come questi era disceso a lei, così anche lei, la prediletta, doveva essere trasportata fino alla Tenda più grande e più perfetta, (...) nel cielo stesso.[43]

Bisognava che colei che aveva ospitato nel suo grembo il Logos divino, si trasferisse nei tabernacoli del Figlio suo; e come il Signore aveva detto che doveva trovarsi in quella del proprio Padre, occorreva che anche la madre abitasse nella reggia del Figlio, *nella casa del Signore*[44] e *negli atri della casa del nostro Dio*.[45] Se *danzando canteranno: "Sono in te tutte le mie sorgenti"*,[46] dove (abiterà) l'autrice della

41. Il testo antologico di *Sulla dormizione di Maria, omelia seconda* è tratto da SPINELLI M., *Giovanni Damasceno. Omelie cristologiche e mariane* (= CTP 25), Roma 1980, 183-185.
42. L'Autore rileva il rapporto di Maria con l'eucaristia.
43. *Eb* 9,11 e 24.
44. *Sal* 134 (133),1.
45. *Sal* 135 (134),2b.
46. *Sal* 87 (86),7.

gioia?[47] Bisognava che colei che nel parto aveva conservato integra la verginità, serbasse il corpo incorrotto anche dopo la morte. Bisognava che colei che aveva recato in seno, come bimbo, il Creatore, dimorasse nei tabernacoli divini. Bisognava che la sposa che il Padre si era scelta, abitasse nella stanza nuziale del cielo. Bisognava che colei che aveva contemplato suo Figlio in croce, ricevendo in cuore la spada del dolore a cui era sfuggita quando aveva partorito, lo contemplasse seduto accanto al Padre. Bisognava che la Madre di Dio diventasse partecipe dei beni del Figlio e da tutta la creazione venisse celebrata come Madre e serva di Dio.[48] Sempre, infatti, dai genitori l'eredità passa ai figli. In questo caso, invece, come disse un saggio, le acque dei fiumi sacri scorrono all'indietro. Il Figlio ha asservito alla madre tutta quanta la creazione.

Bibliografia

Cf CPG III, 8040-8127; DPAC II, 1559-1562: s. v. (STUDER B.).

Edizioni (le principali)

1) *Opera omnia* in PG 94-96 (riprende l'ed. di LEQUIEN M., 1-2 voll., Paris 1712 e 1748, in greco e latino).
2) Opere singole in PTS: KOTTER B. (ed.), *Die Schriften des Iohannes von Damaskos*, Berlin 1969ss.: I. *Dialectica, Fragmenta philosophica e cod. Oxon. Bodl. Auct.* T. 1. 6.: PTS 7 (1969). II. *Expositio fidei*: PTS 12 (1973). III. *Contra imaginum calumniatores orationes tres*: PTS 17 (1975). IV. *Liber de haeresibus: Opera polemica*: PTS 22 (1981). V. *Opera homiletica et hagiographica*: PTS 29 (1988). [Cf Aldama J. A. De, *Una edición critica de las obras de San Juan Damasceno*, in "Estudios Eclesiásticos" 44 (1969) 261-267; KOTTER B., *L'edizione delle opere di san Giovanni Damasceno*, in "RSLR" 8 (1972) 435-437].
3) Opere singole in SC: VOULET P., *S. Jean Damascène. Homélies sur la nativité et la dormition*: SC 80 (1961). LE COZ R. (ed.), *Jean Damascène. Ecrits sur l'Islam*: SC 383 (1992).
4) Altra opera: SCHIRO J. (ed.), I-XII. *Analecta hymnica graeca e codicibus eruta Italiae inferioris*, Istituto di Studi bizantini e neoellenici, Roma 1966-1978.

Traduzioni italiane (più recenti)

Omelie sulla Beata Vergine, a cura di CACEFFO A., – CANDELARESI A. (= Patristica 24), Alba 1973. *Canti della risurrezione*, a cura di BORGHINI B. (= Patristica 25), Alba 1974. *Omelie cristologiche e mariane*, a cura di SPINELLI M. (= CTP 25), Roma 1980. *Difesa delle immagini sacre. Discorsi apologetici contro coloro che calunniano le sante immagini*, a cura di FAZZO V. (= CTP 36), Roma 1983.

47. Qui inizia il testo citato dalla Bolla *Munificentissimus Deus*, cf *Acta Apostolicae Sedis* 42 (1950) 761.

48. Qui termina il testo citato dalla Bolla, di cui sopra.

Traduzioni in altre lingue moderne

In francese: *La foi orthodoxe. Défense des icônes*: PONSOYE E., Paris 1966. *Discours utile à l'âme*: TOURAILLE J., Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles-en-Mauge [Maine et Loire] 1986. In inglese: *On the divine Images. Three Apologies against those who attack the divine Images*: ANDERSON D., Crestwood N.Y. 1980. In tedesco: *Philosophische Kapitel*: RICHTER G. (= BGL 15), Stuttgart 1982. In greco: *Esposizione della fede ortodossa*: MATSOUKAS N., Tessalonika 1976. In greco, slavo-eccl., tedesco: *Die Dialektik in kirchenslavischer Übersetzung*: WEIHER E. (= MLS 8), Wiesbaden 1969. *Ekthesis akribes tes orthodoksou pisteos in der Übersetzung des Exarchen Johannes*, II: SADNIK L. (= MLS 15 [V, 2]), Fribourg 1981. III, *o. c.*: SADNIK L. (= MLS 16 [V, 3]), Fribourg 1983. IV, *o. c.*: SADNIK L. (= MLS 17 [V, 4]), Fribourg 1983. In polacco: *Wyklad wiary ortodoksyjnej* [*Esposizione della fede ortodossa*]: WOJKOWSKI B., Varsavia 1969.

Studi

ABEL A., *La polémique damascénienne et son influence sur les origines de la théologie musulmane*, in AA.VV., *L'élaboration de l'Islam*, Paris 1961, 61-85; AMATO A., *Nicea II (787): difesa delle immagini come affermazione del realismo dell'incarnazione*, in "Salesianum" 2 (1988) 321-344 (bibliografia: pp. 343-344); BABOLIN S., *Iconologia e iconoclastia: visione e ascolto della Parola di Dio*, in SECONDIN B. et alii (edd.), *Parola di Dio e spiritualità*, Roma 1984, 141- 151; BABOLIN S., *Il concilio niceno secondo: una lezione anche per oggi*, in "Rivista di Pastorale Liturgica" 139 (1986) 3-11; BATSCHMANN O., *Einführung in die kunstgeschichtliche Hermeneutik: die Auslegung von Bildern*, Darmastadt 1984; BECK H.-G., *Res Publica Romana: Vom Staatsdenken der Byzantiner*, in HUNGER H. (ed.), *Das byzntinische Herrscherbild* (= Wege der Forschung 341), Darmstadt 1975, 379-414; BENTIVEGNA G., *L'effusion de l'Esprit Saint chez les Pères grecs*, in "Nouvelle Revue Théologique" 113 (1991) 690-707; BENZ E., *Teologia dell'icona e dell'iconoclastia*, in "Archivio di Filosofia" 1-2 (1962) 173-217 [trad. it. dal tedesco]; BOUYER L., *Verité des Icônes: la tradition iconographique chrétienne et sa signification*, Milano 1984; CAMELOT P.-Th., *Jean Damascène*, in *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain* 6 (Paris 1964) 451- 455; CANTALAMESSA R., *Cristo immagine di Dio*, in "RSLR" 14 (1980) 181-202. 345-380; CHITESCU N., *The Christology of St. John of Damascus*, in "Ekklesiastikos Pharos" 58 (1976) 302-356; CUTLER A., *Imagery and Ideology in Byzantine Art*, Aldershot 1992; DALMASSO E., *Concezione spirituale e figurativa dell'icona*, in MARRAS P. (ed.), *Religiosità, teologia e arte*, Roma 1989, 117-143; DEJAIFVE E., *Les saintes icônes*, Chevetogne 1965 (3ª ed. riveduta e accresciuta); DONADEO M., *Le iconi immagini dell'invisibile*, Brescia 1980; FAUCON P., *Infrastructures philosophiques de la théodicée de Jean Damascène*, in "Revue des sciences philosophiques et théologiques" 69 (1985) 361-387; FAZZO V., *Rifiuto delle icone e difesa cristologica nei discorsi di Giovanni Damasceno*, in "VetChr" 20 (1983) 25-46; FAZZO V., *La mariologia di S. Giovanni Damasceno*, in FELICI S. (ed.), *La mariologia nella catechesi dei Padri (età postnicena)* (= BiblScRel 95), Roma 1991, 129-137; FLORENSKIJ P., *Le porte regali: saggio sull'icona*, Milano 1977, trad. it. (originale in russo 1922); GENDLE N., *The Role of the Bizantine Saint in the Development of the Icon Cult*, in HACHEL S. (ed.), *The Byzantine Saint*, London 1981, 181-186; GRABAR A., *L'iconographie de la Parousie*, in AA.VV., *Noël-Epiphanie-Retour du Christ*. Conférences Saint-Serge. X Semaine d'études liturgiques, Paris 1963 (= Lex orandi 40), Paris 1967; GRILLMEIER A., *Vom Symbolum zur Summa: mit Ihm und in Ihm*, Fribourg 1975, 585-636; HOECK J. M., *Johannes von Damaskus*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 5 (Freiburg Br. 1960²) 1023-1026 (ottima esposizione della vita); KALLIS A., *Johannes von Damaskus*, in AA.VV., *Gestalten der Kirchengeschichte*. II: *Alte Kirche*, 2, Stuttgart 1983, 289-300; KERENYI K., *Agalma, Eikon, Eidolon*, in "Archivio di Filosofia" 1-2 (1962) 161-171; KLEIN R., *Considérations sur les fondements de l'iconographie*, in AA.VV., *La forma e l'intelligibile*, Torino 1975, 387-411;

KOTTER B., *Die Überlieferung der Pege Gnoseos des hl. Johannes von Damaskos* (= Studia Patristica et Byzantina 5), Ettal 1959; LOSSKY VL., *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, Bologna 1967, 369-383: *Giovanni Damasceno e la spiritualità bizantina* (originale in francese 1944); MASSEY SHEPHERD H., Jr., *Christology: a central Problem of Early Christian Theology and Art*, in WEITZMANN K. (ed.), *Age of Spirituality*, New York / Princeton 1980, 101-120; METZGER M., *Iconographie, Liturgie et Épiphanie du salut*, in "Ecclesia Orans" 11 (1994) 307-322; MEYENDORFF J., *La teologia bizantina: sviluppi storici e temi dottrinali*, Casale M. (AL) 1984, trad. it. (originale in inglese 1974); NIKOLAOU T., *Die Ikonenverehrung als Beispiel ostkirchlichen Theologie und Frömmigkeit nach Johannes von Damaskus*, in "Ostkirchliche Studien" 25 (1976) 138-165; ODORICO P., *La cultura della SYLLOGE: 1) Il cosidetto enciclopedismo bizantino; 2) Le Tavole del sapere di Giovanni Damasceno*, in "Byzantinische Zeitschrift" 83 (1990) 1-21; QUACQUARELLI A., *La parola e l'immagine nei discorsi di Giovanni Damasceno contro gli iconoclasti*, in ID., *Retorica patristica e sue istituzioni interdisciplinari*, Roma 1995, 337-350; ROZEMOND K., *La christologie de saint Jean Damascène* (= Studia Patristica et Byzantina 8), Ettal 1959; SAHAS D.J., *John of Damascus on Islam. The Heresy of the Ishmaelites*, Leiden 1972; SCHÖNBORN C., *La sainteté de l'icône selon S. Jean Damascène*, in LIVINGSTONE E.C. (ed.), *Studia Patristica* XVII (= TU 126), Berlin 1982, 188-193; SCHÖNBORN C., *I presupposti teologici della controversia delle immagini*, in AA.VV., *Culto delle immagini e crisi iconoclasta*. Atti del Convegno di studi, Catania 16-17 maggio 1884 (= Quaderni di Synaxis 2), Palermo 1986, 55-68; SCHULTZE B., *Das Beten Jesu nach Johannes Damascenus*, in SUTTNER E., – PATOCK C. (edd.), *Wegzeichen. Festgabe zum 60. Geburtstag von H.M. Biedermannn* (= Das östliche Christentum 25), Würzburg 1971, 101-130; SENDLER E., *L'icona immagine dell'invisibile: elementi di teologia, estetica e tecnica*, Cinisello B. (Milamo) 1988; SICLARI A., *Il pensiero filosofico di Giovanni di Damasco nella critica*, in "Aevum" 51 (1977) 348-383; SICLARI A., *Giovanni di Damasco. La funzione della Dialettica*, Perugia 1978; SPIDLIK T., *L'Icône, manifestation du monde spirituel*, in "Gregorianum" 61 (1980) 539-554; SWEENEY L., *John Damascene and Divine Infinity*, in "The new Scholasticism" 35 (1961) 76-106; THEODOROS A., *Quelques aspects de la doctrine de saint Jean Damascène sur le mal, la déification de l'homme et les icônes*, "Theología" 43 (1972) 57-90; THÜMMEL H.G., *La théorie de l'icône. L'iconologie de l'Eglise orientale*, in "Theologische Literaturzeitung" 116 (1991) 641-650; TSIRPANLIS A., *The Anthropology of saint John of Damascus*, "Theología" 39 (1968) 68-106; VILANOVA E., *La crisi iconoclasta*, in ID., *Storia della Teologia* 1, Roma 1991, 232-240, trad. it. (originale in spagnolo 1987); VOICU C., *La Mère de Dieu dans la théologie de Saint Jean Damascène*, in "Mitropolia Olteniei" 14 (1962) 165-184; WEITZMANN K., *La peinture d'icônes du VI^e au XII^e siècle*, in AA.VV., *Le Grand Lime des Icônes*, Paris 1979, 13-60.

INDICE BIBLICO[1]

1. Il segno + indica che il testo è citato due o più volte nella stessa pagina.

INDICE DEI PERSONAGGI STORICI E DEGLI AUTORI ANTICHI[1]

1. Sono elencati i personaggi storici (esclusi quelli biblici) e gli autori, le cui opere (e le citazioni) sono espressamente ricordate nell'antologia: per il periodo antico arriviamo fino a Beda († 735) per l'Occidente e fino a Giovanni Damaneno († 749/750) per l'Oriente. Il segno + indica che l'autore è nominato due o più volte nella stessa pagina. Riguardo agli autori, la lettera n (= nota) dopo il numero, indica che l'autore è nominato soltanto nella nota. Se la n è preceduta da un ° significa che il nome si trova ripetuto nella nota della stessa pagina citata immediatamente prima. Il segno * che precede il numero della pagina indica l'aggettivo riferito al nome.

INDICE DEGLI AUTORI MEDIEVALI E MODERNI[1]

1. Non sono elencati gli autori nominati nelle *Indicazioni bibliografiche* (pp. V-XXX). Il segno + indica che l'autore è nominato due o più volte nella stessa pagina. La lettera n (= nota) dopo il numero, indica che l'autore è nominato soltanto nella nota. Se la n è preceduta da un ° significa che il nome si trova ripetuto nella nota della stesse pagina citata immediatamente prima. Il segno * che precede il numero della pagina indica l'aggettivo riferito al nome.

ELENCO DEI COLLABORATORI

BOSIO Guido: i suoi volumi *Iniziazione ai Padri*. Voll. 1 e 2, SEI, Torino 1965-1969[2], sono stati il testo base per il rifacimento di questa nuova edizione.

Dal COVOLO Enrico: Coautore della presente collana "Strumenti"

GIULIANO Eva: pp. 40-53: presentazione e testi riguardanti San Martino di Braga. La bibliografia alle pp. 53-54.

ISOLA Antonino: pp. 3-19: presentazione e testi riguardanti San Fulgenzio di Ruspe. La bibliografia alle pp. 19-20.

LILLA Salvatore: pp. 177-219: presentazione e testi riguardanti lo Pseudo-Dionigi Areopagita. La bibliografia alle pp. 219-222.

MARITANO Mario: Coautore e revisore della presente collana: "Strumenti"; pp. V-XXX: Indicazioni bibliografiche su autori e gruppi eretici o ai margini dell'ortodossia nel VI-VII-VIII secolo dopo Cristo. Gli indici alle pp. 291-332.

MESSANA Vincenzo: pp. 55-78: presentazione e testi riguardanti Cassiodoro. La bibliografia alle pp. 79-82.

NAVARRA Leandro: pp. 164-173: presentazione e testi riguardanti Sant'Isidoro di Siviglia. La bibliografia alla p. 173.

PASQUATO Ottorino: pp. 21-38: presentazione e testi riguardanti San Cesario di Arles; pp. 83-101: presentazione e testi riguardanti San Gregorio di Tours; pp. 246-288: presentazione e testi riguardanti San Giovanni Damasceno. La bibliografia alle pp. 38-39; 101-102; 288-290.

RECCHIA Vincenzo: pp. 103-161: presentazione e testi riguardanti San Gregorio Magno. La bibliografia alle pp. 161-163.

TAMPELLINI Stefano: pp. 223-244: presentazione e testi riguardanti San Massimo il Confessore. La bibliografia alle pp. 244-245.

EDIZIONI (DEI TESTI ORIGINALI) UTILIZZATE PER LE TRADUZIONI

SAN FULGENZIO DI RUSPE

pp. 12-19: tutte le opere di Fulgenzio sono state tradotte dall'ed. critica di FRAIPONT J., *Sancti Fulgentii Episcopi Ruspensi Opera* (= CChr.SL 91 e 91A), Turnholti 1968, eccetto il *Psalmus abecedarius contra Vandalos Arrianos* 44-72, tradotto dall'ed. di ISOLA A., *Fulgenzio di Ruspe. Salmo contro i vandali ariani* (= CP 9), Torino 1983.

SAN CESARIO DI ARLES

pp. 28-29: *Regula ad monachos*: PL 67, 1099-1100 [riprodotto anche da MORIN G., *S. Caesarii Opera omnia*, vol. II, Maredsous 1942, 149-155].

pp. 29-32: Canoni e *definitio fidei* del Concilio di Orange (a. 529): in DENZINGER H., SCHÖNMETZER A., *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg im Br. 1965[33].

pp. 32-37: *Sermo* 1: RAPISARDA C. A. (a cura di), *San Cesario D'Arles. Sermoni scelti*, Catania 1972 [riproduce DELAGE I. (ed.), *Saint Césaire d'Arles. Sermons* (= Sources Chrétiennes 175), Paris 1971: è un testo stabilito da LAMBOT C. e riveduto da ETAIX R.].

pp. 37-38: *Sermo* 200: RAPISARDA C. A. (a cura di), *San Cesario D'Arles. Sermoni scelti*, Catania 1972 [riproduce MORIN G., *S. Caesarii Opera omnia*, vol. I, Maredsous 1937, riprodotto nuovamente a cura di LAMBOT C., in CChr.SL 104, Turnholti 1953, editio altera].

SAN MARTINO DI BRAGA

pp. 45-53: I brani sono tradotti dall'edizione di BARLOW C.W., *Martini episcopi Bracarensis opera omnia*, New Haven / London 1950, eccetto quello del *De correctione rusticorum*, [alle pp. 48-49], tratto da NALDINI M., *Martino di Braga. Contro le superstizioni, catechesi al popolo [De correctione rusticorum]* (= BPat 19), Firenze 1991, 70-72.

CASSIODORO

pp. 67-72: *Variae*: MOMMSEN Th. (ed.), *Magni Aurelii Cassiodori Variarum libri XII*, in MGH, Auctores Antiquissimi 12, Berlin 1894.

pp. 72-75: *De Anima*: HALPORN J.W. (ed.), *Magni Aurelii Cassiodori De Anima* (= CChr.SL 96), Turnholti 1973, 533-575.

pp. 75-78: *Institutiones*: MYNORS R. A. B. (ed.), *Cassiodori Senatoris Institutiones*, Oxford 1961[2].

p. 78: *De orthographia*: KEIL H. (ed.), *Grammatici latini*, VII, Leipzig 1880, 143ss.

SAN GREGORIO DI TOURS

pp. 93-101: *Historia Francorum*: OLDONI M., *Gregorio di Tours. La Storia dei Franchi*, I-II (= Scrittori greci e latini), Milano 1981, che riproduce l'edizione di KRUSCH B., *Gregorii episcopi Turonensis historiarum libri X*, in MGH, Scriptores rerum merovingicarum, I, Hannover 1937-1951.

SAN GREGORIO MAGNO

pp. 143-144. 147-148: *Epistulae*: NORBERG D., *S. Gregorii Magni Registrum Epistularum* (= CChr.SL 140 e 140A), Turnholti 1982.

pp. 144-145. 157-158. 159: *Homiliae in Hiezechihelem*: nella collana *Gregorii Magni Opera*, III/1-2: *Omelie su Ezechiele*, editrice Città Nuova, Roma 1992-1993 [testo critico e trad. it.].

pp. 145-146: *Regula Pastoralis*: PL 77, 13-128.

pp. 149-150: *Homiliae in Evangelium*: nella succitata collana *Gregorii Magni Opera*, II: *Omelie sui Vangeli*, editrice Città Nuova, Roma 1994.

pp. 151-155. 159-161: *Dialogi*, IV: DE VOGÜÉ A., - ANTIN P., *Grégoire le Grand. Dialogues*, tome III (livre IV) (= SC 265), Paris 1980.

pp. 156-157: *Expositio in Canticum*: VERBRAKEN F., *S. Gregorii Magni Expositio in Canticum Canticorum* (= CChr.SL 144), Turnholti 1963.

p. 158: *Moralia in Iob*: nella succitata collana *Gregorii Magni Opera*, I/1-2: *Commento morale a Giobbe*, editrice Città Nuova, Roma 1994.

SANT'ISIDORO DI SIVIGLIA

pp. 171-172: *Etymologiae*: OROZ RETA J., - MARCOS CASQUERO A. (edd.), *San Isidoro de Sevilla. Etimologías* (= Biblioteca de Autores Cristianos 433-434), Madrid 1982-83.

p. 173: per *De laude Spaniae*: RODRÍGUEZ ALONSO C. (ed.), *Las Historias de los Godos, Vandalos y Suevos de Isidoro de Sevilla*, León 1975.

PS. DIONIGI L'AREOPAGITA

pp. 205-219: Tutti i testi sono tradotti dall'edizione critica di SUCHLA B.R., - HEIL G., - RITTER A. M., *Corpus Dionysiacum I-II* (= PTS 33, 36), Berlin / New York 1990-91.

SAN MASSIMO IL CONFESSORE

pp. 231-239: *Orationis dominicae expositio*: testo greco presente in *La Filocalia, a cura di Nicodimo Aghiorita e Macario di Corinto*, pubblicata presso l'editrice Astir, Atene 1974-1976[4].

pp. 239-244: *Opuscula theologica et polemica*, 6 e 24: PG 91, 65-70 e 268- 269.

SAN GIOVANNI DAMASCENO

p. 276: *Dialectica*: KOTTER B., *Die Schriften des Iohannes von Damaskos*, I. *Dialectica. Fragmenta philosophica e cod. Oxon. Bodl. Auct.* T. 1. 6 (= PTS 7), Berlin 1969).

pp. 277-279: *Expositio fidei*: KOTTER B., *Die Schriften...*, *o. c.*, II. *Expositio fidei* (= PTS 12) Berlin 1973.

pp. 280-286: *Contra imaginum calumniatores orationes tres*: KOTTER B., *Die Schriften...*, *o. c.*, III. *Orationes de imaginibus tres* (= PTS 17), Berlin 1975.

pp. 287-288: *Homilia II in dormitione Beatae Virginis Mariae*: VOULET P., *S. Jean Damascène. Homélies sur la nativité et la dormition* (= SC 80), Paris 1961.

INDICE GENERALE